ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

VOLUMEN XLIII

ANNO 1977

PAPADOPOULOS Stylianos, *Γρηγόριος Θεολόγος καὶ αἱ προϋποθέσεις πνευματολογίας αὐτοῦ*, Ἀθῆναι 1971, Τυπ. Ἰωαν. Σούκης & Σία, 162 p.

PAPADOPOULOS Stylianos, *Πατέρες αὔξησις τῆς Ἐκκλησίας, Ἅγιον Πνεῦμα Μελέτη πατρολογική*, Ἀθῆναι 1970, 78 p.

PATRINELIS Ch. G., *Ἐπιστολαὶ πρὸς τὸν πάπαν Γρηγόριον ΙΓ' (1572-1585) καὶ τὸν καρδινάλιον Σιρλέτον († 1585), ἐκ τοῦ Ἑλληνικοῦ Βατικανοῦ κώδικος 2124*, (« Ἐπετηρὶς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου » 17 (1967) σελ. 45-112), Ἀκαδημία Ἀθηνῶν.

PATRINELIS Christos, *Protopsaltae, Lampadarii, and Domestikoi of the Great Church during the post-Byzantine Period (1453-1821)* (Studies in Eastern Chant, Vol. III) Oxford University Press 1973, pp. 141-170.

PITSAKES Konstantinos, *(Κωνσταντίνου Ἀρμελοπούλου) Ἀνέκδοτη « Πραγματεία » περὶ νηστειῶν* (ἀνατυπ. « Επετερὶς τοῦ Κέντρου Ἐρεύνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ δικαίου », τ. 18 (1971), pp. 223-238) ἐν Ἀθήναις 1973.

RAIZIS Marios Byron, *American Poets and the Greek Revolution 1821-1828, A study in Byronic Philhellenism*, By Marios B. Raizis and Alexander Papas (Etaireia Makedonikon Spoudon, 127), Institute for Balkan Studies, Thessaloniki 1971, 106 p.

RUANO Argimiro, *Logica y mistica, La dimensión de razón, notificando lo trascendente, en Teresa de Avila*, Cuadernos de Artes y Ciencia, Universidad de Puerto Rico en Mayagüez 1970, 508 p.

SEVICIU Timotei Traian, *Doctrina hristologică a Sf. Chiril al* Alexandriei in *lumina tendinţelor actuale de apopriere dintre Biserica ortodoxă şi vechile Biserici Orientale*, Editura Mitropoliei Banatului, Timişoara 1973, 148 p.

VARNOUSSIS Léandre, *Les étapes successives et l'état actuel des études sur la littérature néo-hellénique* (Actes du IIe Congrès International des études du Sud-Est Européen, Tom. I, pp. 219-232) Athènes 1972.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest:* Romae, 8-v-1977 – E. Huber S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

OCP XLIII (1977)

An Unrecorded Arabic Version of a Sibylline Prophecy

Introduction

1. *The Sibylline Oracles*

The 'Sibyls' of antiquity were women who were held to be divinely inspired, and who were believed to be able to give true accounts of coming events (usually of a disastrous nature) when they were in a state of religious ecstasy. Although best known from Greek records, it is probable that these prophetesses of doom originated in Persia, since their prophecies have many characteristics in common with the chiliasm of Zoroastrianism ([1]). Sibylline prophecies had a particularly wide currency after the death of Alexander the Great. Eventually Sibylline books found their way to Rome, and in course of time even Jewish and Christian Sibylline oracles appeared ([2]).

Among such Christian prophecies, one which seems to have had a very wide readership was the oracle of the Tiburtine Sibyl. 'Tiburtine' is a reference to the town of Tibur on the left bank of the River Anio in Italy. From the end of the second Christian century a Sibylline temple stood on the steep slope above this river ([3]).

The Tiburtine Sibyl has long been known in the west in its Latin form ([4]), having been edited as long ago as the eighth

([1]) A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen* (Berlin, 1951), p. 5.

([2]) *Ibid.*, pp. 19-22.

([3]) K. BARTELS and L. HUBER (eds.) *Lexikon der Alten Welt* (Zürich and Stuttgart, 1965), p. 3086.

([4]) The Latin Text of the Tiburtine Sibyl is given in E. SACKUR, *Sibyllinische Texte und Forschungen* (Halle an der Saale, 1898; reprinted Turin, 1963), pp. 177-187, which is reproduced by KURFESS, *op. cit.*, on pp. 262-278.

century by Bede [5], but a related form of the prophecy also gained currency in the east [6], and must have enjoyed a considerable popularity, as is attested by the fact that it is known in Ethiopic, and Arabic versions, and may also have existed in an Armenian version [7]. It would seem that the Latin Tiburtine prophecy and the oriental Sibylline prophecies originally stem from a common source which is now lost [8]; the oriental versions have undergone considerable development and change, and the surviving manuscripts, the oldest of which (Schleifer's Arab. I) dates from the thirteenth century, diverge very widely from the Tiburtine version and from each other.

J. Schleifer, in his *Die Erzählung der Sibylle*, presented five different versions of the oriental Sibylline prophecy, based on thirteen manuscripts [9]. These comprise one Karshuni version (3 MSS), one Ethiopic version (6 MSS), and three Arabic versions, designated Arab. I (1 MS), Arab. II (1 MS) and Arab. III (2 MSS).

2. *The Leeds Version*

A further version, differing markedly from those presented by Schleifer, was recently discovered by the present writers in Leeds Arabic MS No. 184 [10]. Although a collation of this ver-

(5) *Venerabilis Bedae Opera* Vol. 1.: *Sibyllinorum verborum interpretatio* in MIGNE's *Patrologia Latina* Vol. XC (Paris, 1904) col. 1181-1186.

(6) G. GRAF, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur* vol. I. (Vatican, 1944) « Studi e Testi » 118, pp. 293-295, note I.

(7) See J. SCHLEIFER, *Die Erzählung der Sibylle: ein Apokryph. Nach den karschunischen, arabischen und äthiopischen Handschriften zu London, Oxford, Paris und Rom,* « Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften » Phil.-hist. Kl., Bd. 53 (Vienna, 1910), p. 75.

(8) *Ibid.*, pp. 74-75; GRAF, *op. cit.*, vol. I, pp. 292-293. P. J. ALEXANDER, in *The Oracle of Baalbek* (Washington, D.C., 1967), considers that the Latin versions, and the later Greek versions, go back ultimately to a Greek version which he calls the 'Theodosian Sibyl', for which he proposes a late fourth-century date; see Chapters IV and IX. He does not, however, take the oriental versions into consideration.

(9) GRAF, *op. cit.*, vol. I, p. 294, lists a number of other unpublished MSS which may contain further copies of the versions published by Schleifer. R. BASSET published French translation of Schleifer's Arab. II and Arab. III and Ethiopic versions in *Les apocryphes ethiopiens X. La sagesse de Sibylle* (Paris, 1900).

(10) This MS is listed by J. MACDONALD in his *Catalogue of Oriental Manuscripts*, Vol. IV. (Leeds, N.D.) p. 38, but he does not identify the work presented here.

sion with the published oriental version shows that it stands in a closer relation to the Ethiopic and Arab. III texts than the other oriental versions, its phraseology is quite different and it contains a considerable amount of additional matter. Continuing Schleifer's classification of the oriental versions, we may therefore designate the Leeds version of the text 'Arab IV' [11].

In view of the inaccessibility of Schleifer's work we give here for purposes of comparison the *incipits* and *desinits* of his four Arabic versions.

Incipits:

Karshuni	*Arab. I*	*Arab. II*
ܒܫܡ ܐܠܐܒ ܘܐܠܐܒܢ ܘܐܠܪܘܚ ܐܠܩܕܣ ܐܠܐܠܗ ܐܠܘܐܚܕ ܐܒܬܕܝܬ ܐܢ ܐܟܬܒ ܩܨܗ ܣܒܝܠܗ ܒܢܬ ܗܪܩܠ ܐܠܚ ܟܝܡܗ ܪܐܣ ܚܟܡܐ ܐܦܣܣ ܘܐܚܒܐܪ ܐܠܪܘܝܐ ܐܠܬܝ ܪܐܗܐ ܐܠܡܐܝܗ̈ ܪܓܠ ܦܝ ܡܕܝܢܗ ܪܘܡܝܗ ܦܝ ܠܝܠܗ̈ ܘܐܚܕܗ	قصة الحكيمه سبلا بنت هرقل راس حكما افسس وما فسرته من الرويا التى راوها المايـة رجل فى مدينة روميه فى ليله واحده	وايضـا نكتب نبـوة سبيلـة بنت الحكيم ابنة هرقل الملك حين فسرت النظر الذى نظره الماية رجـل فى ليلـة واحـده داخل مدينة روميه

Arab. III	*Arab. IV* (*Leeds MS*)
بسم الله الرووف الرحيم هذه حكمة الامراه المعروفه سبيلا النبيه بنت هرقل راس حنفا افسس وتفسيرها المنام الذى راه الماية رجل الحكما من اهل مدينة روميه فى ليلة واحده وساعه واحده	هذه قصة سبيله الحكيمه ابنة هرقل الملك التى تكلمت بروح النبوه بالوحى كان فى مدينة روميه العظمى على عهد قيصر الملك مئـة رجل قضاة الاحكـام بالمدينـة عينها فهـولاء نظروا مناما واحدا فى ليلة واحـدة وفى الغد اخبر كل منهم رفيقه بما راه

[11] For Schleifer's proposed family tree of the oriental versions, see *Die Erzählung der Sibylle*, p. 78.

Desinits:

Karshuni

ܘܬܟܘܢ ܐܠܣܐܥܗ
ܐܠܥܛܝܡܗ ܐܠܬܝ ܠܐ ܒܕ ܡܢܗܐ
ܘܦܪܐܓ ܫܗܐܒ ܐܠܕܢܝܐ ܘܛܗܘܪ
ܐܠܢܒ ܐܠܕܝ ܬܟܠܡ ܐܠܣܝܒܠܗ
ܘܡܟܬܘܒܐ ܟܒܝܪܐ ܥܠܝ ܐܠܕܝܢ
ܐܡܟܘܢܐ ܦܝܗ ܦܝ ܥܠܝܗܐ
ܐܠܠܟܝܡ ܡܓ̰ܠܕܝܢ ܘܐܠܕܝܢ ܟܦܪܘܐ
ܦܝܗ ܦܝܗܐ ܘܠܗܡ ܒ̇ܡ ܠܐ
ܘܠܗܡ ܠܐ ܘܠܗܡ ܡܢ
ܐܠܥܕܐܒ ܐܠܡܘܒܕ ܠܗܡ
ܘܐܠܡܓ̰ܕ ܠܠܐܒ ܘܐܠܐܒܢ
ܘܐܠܪܘܚ ܐܠܩܕܣ ܡܢ ܐܠܐܢ
ܘܐܠܝ ܟܠ ܐܘܐܢ ܘܐܠܝ ܕܗܪ
ܐܠܕܗܘܪ ܘܐܒܐܕ ܐܠܐܒܕܝܢ
ܘܟܡܐܠܗ ܐܠܟܐܠܡܝܢ
ܒܐܠܬܡܐܡ ܘܐܠܟܡܐܠ ܐܡܝܢ
ܘܐܠܡܓ̰ܕ ܠܠܗ ܕܐܝܡܐ ܐܡܝܢ

Arab. I

وهو انقضا العالم وظهور ديان
الاحيا والامــوات . تمت
قصة سبلا الحكيمه ولله السبح
دايما ابدا

Arab. II

عنـد ذلك تكـون السـاعه
الكبيره التى لا بد منها وهو
التمام وفـراغ الدنيـا وظهـور
الاله الحقيقى وفى ذلك اليوم
يقيـم المـومنين عـن يمينـه
والاثمـه يجعلهـم عن يسـاره
فنسال ربنـا والاهنـا يسـوع
المسيح ان يجعلنـا من الـذين
عملوا رضـاه واوامره بشفـاعة
السيده ام النور ومار بطرس
الرسـول والقديس العظيم مار
جـرجس وجميـع القـديسين
والمجد والسبح لله دايما علينا
رحمته امين .
غفر الله لمن كتب وقرا وسمع
وقال امين الله عونى وهو نعم
المعين .

Arab. III

عند ذلك تكـون السـاعه الهـايلـه التى لا بد منها
والدينونه العظيمه وكلمن كان له عمـل صـالح فى
هذه الدنيا يفرح هنـاك وعمـال الشـر فلهم الحزن
والكابه الى الابد ، وفى تلك السـاعه من كـان
مومنـا بالسيد المسيح يخلص عندما يجلس الرب
على كرسى مجده ويجازي كل واحد كنحو عمله
ويذهب المـومنين به الى النعيـم الابدى والكـافرين
باسمه الى العذاب السرمدى .
ولله المجد دايمـا وعلينـا رحمتـه الى ابـد الابـدين
امين . كملت قصة سبيله النبية ابنـة هرقل بمعونـة
الرب سبحانه جل اسمه .

Arab. IV (Leeds MS)

فهذا تفسير رويالم ومـا يحـدث فى كل جيـل كـا
الهمنى الاله القادر على كل شى والمانح الوجود
لكل مخلوق والناطق بافواه الانبيا والحكما عظايم
قدرته الذاتيه ، فالواجب عليكم يا قضـاة واهالى
روميـه جميعـا ان تشحنـوا العـالم اجمـع بهذه
الرويا وما اعطانى الله روحه بتفسيرها لتحذر الاجيال
كافة ويحسنـوا السهـر عـلى انفسهـم من مخالفـة
اوامر البـاري تعالى التى يامر بحفظها والذي يخالفه
يقع بالهـلاك صحبة الشيـاطين الى ابـد الابـدين
امـين .

The Leeds version of the Sibyl falls into the following six episodes:

I. The Dream of the Hundred Judges.
II. The King's Search for an Interpreter.
III. The King's Mission to the Sibyl.
IV. The Judges' Narration of their Dream of the Nine Suns.
V. The Sibyl's Interpretation of the Dream.
VI. The Sibyl's Closing Speech.

The substantial additional material of the Leeds text may be summarised as follows:

(a) Fol. 7v. (§ II). Caesar's search for a dream-interpreter is compared at some length with Pharaoh's search for an interpreter of his visions.
(b) Fol. 8r. (§ III). Caesar's ambassadors who are sent to the Sibyl are described as taking kingly gifts for her.
(c) Fol. 9v. (§ V,6). The Virgin Mary is described as having conceived a child who is superior to the *sunnah*, i.e. the Jewish law.
(d) *Ibid* (§ V,6). The reaction of Herod to the birth of Christ is described and allusion is made to the Flight into Egypt. The return of Christ to Judea is then referred to in connection with his demonstration of his own divinity and the acknowledgment of this by the devils.
(e) Fol. 10v. (§ V,7). A passage showing how the blood of the martyrs was the seed of the church.
(f) Fol. 11r. (§ V,8). The cause of the destruction of Christians is given as their apostasy from Christ's Law.
(g) Fol. 11v. (§ V,8). A passage describing the licentious behaviour of women in an age of dissolution.
(h) Fol. 12r. (§ V,8). The terrors of an age of social collapse are emphasized.
(i) Fol. 12v. (§ V,9). The first followers of the Antichrist are identified specifically as the Jews.
(j) *Ibid.* (§ V,9). A further identification of the followers of Antichrist with the Jews.
(k) Fols. 12v-13r. (§ V,9). Antichrist is depicted as sending forth his devils in the likeness of angels, and the passage goes on to describe the inability of Antichrist to save the people from famine.
(l) Fol. 13v. (§ VI). The whole of the concluding passage differs from the other published oriental versions, and is considerably longer, having an appeal by the Sibyl to the people of Rome to act upon the interpretations which she has been inspired to give.

3. *The Manuscript*

Leeds Arabic MS No. 184 is a small paper-bound manuscript of 14 folios measuring 15.5 cms × 11 cms. It is written throughout in the same Syrian *naskhi* hand in black ink, without rubrications. A number of words bear *tanwīn*. There are an average of 15 lines to a page, with narrow margins, and catchwords appear at the foot of each verso.

Folios 1r-3r and fol. 14 have been left blank. Some leaves bear a watermark consisting of three crescents, while others have a watermark consisting of the letters 'P.R.' Some leaves at the beginning have suffered slight wormhole damage.

In addition to the present work the manuscript contains two other short pieces as follows:

A. Fols. 3r-4r. A short tract entitled *Al-'Anāṣir* (The Elements). It begins:

الهوا للدم الصفرا للنار البلغم للماء التراب السودا . . . .

Ends:

. . . وان بقى الشمس ٤ يكون شكله شديد الوقره وغليظ البشره افطس الانف كثير الشامات
وفى يده قضيب الحكم والسلطه شديد القوه والحيا والحسن .

B. Fols 4v-7r. A short piece entitled *Ba'ḍ Aqwāl min al-Jafr* (Some Pronouncements of Divination). It begins:

كل عنب الكرم تتقدمه الزهره ولا بد لهذه الزهره من الجلوس على سرير القاهره الاسم — عدد
٢٢ رايها اخر دولة الاتراك ، المريخ اخر دولة الاسلاميه ثم تظهر ايات غريبه وعلامات
عجيبه فى ٨ سنة الغراب يظهر الخراب ويترك الضباب ويرفع الحجاب ويمزق الكتاب سنة
١٢١٧ ...

Ends:

. . . الدنيا لاش ومن تركها عاش ، اعتبر بمن سلف يا خلف ، دمشق تموت سبحان الحى الذى
لا يموت ، الدنيا فانيه والاخره باقيه ، تغيرت تلك الايام واهلها كاننا وكانهم احلام .

This work deals with various predictions about future events, and belongs to the extensive literature of that occult science known as 'al-jafr' [12]. It contains a poem of 26 *abyāt* dealing

[12] See T. FAHD, *The Encyclopaedia of Islam* (2nd edition), s.v 'DJAFR'; ID., *La Divination Arabe* (Leiden, 1966), pp. 219 ff.

with a number of Syrian cities, including Aleppo, Ḥimṣ and Damascus.

The manuscript contains no colophon giving us the name of the copyist or the author, or the date of its completion. However, the date A.H. 1217 (=A.D. 1802) given in B (above) is mentioned as lying in the future, so that the manuscript must have been written some years earlier than this date. This agrees with its general characteristics, which suggest an eighteenth-century date.

4. *The Language of the Text*

The language of the text exhibits many Middle Arabic features in orthography, morphology and syntax ([13]). These may be summarized as follows:

(a) *Orthography*

Diacritical points are often omitted, e.g. those of *dhāl*, *thā'* and *tā' marbūṭah*, while the latter sometimes appears as *tā' maftūḥah*. *Hamzah* is usually omitted where it is not in the initial position. Final *yā'* and *alif maqṣūrah* are not distinguished, and *alif ṭawīlah* is sometimes used in place of *alif maqṣūrah*. *Tashdīd* is never indicated.

(b) *Morphology*

Some non-classical verbal forms are used, such as هراقة for اهراق and the oblique and nominative cases are often confused.

(c) *Syntax*

The subjunctive mood is normally substituted for the indicative in the third person plural of the verb, e.g. يشرحوا لهم for يشرحون لهم .

In a number of cases the particle ان needed to introduce a dependent clause is omitted. In addition the rules of grammatical accord are sometimes violated.

In the text printed here we have normalized all the divergences in orthography, morphology and syntax listed above, while retaining those divergent features in the *incipits* and *desinits* reproduced above for purposes of comparison. The text has been divided into paragraphs to facilitate reference.

([13]) For a discussion of the Middle Arabic character of the versions, see SCHLEIFER, *op. cit.*, p. 4.

TEXTS

* Fol. 7

* هذه قصة سبيلة (1) الحكيمة ابنة هرقل الملك
الّتي تكلّمت بروح النبوّة بالوحي

I كان في مدينة رومية العظمى على عهد قيصر الملك مئة رجل قضاة الأحكام بالمدينة عينها ، فهؤلاً نظروا منامًا واحدًا في ليلة واحدة وفي الغد أخبر كلّ منهم رفيقه بما رآه (وكان ذلك في سنة ١٦٠ من سني اسكندر المكدوني الذى ملك جميع الممالك) . فلمّا رأوا موافقة منظرهم غير متغيّر فعجبوا من ذلك جدّاً وقالوا : أللّه يريد يظهر لنا سرّاً عظيمًا ما يكون في الدهور الآتيــة .

II فشاع هذا الأمر إلى ان بلغ مسامع الملك فطفق يطلب بكلّ اجتهاد من يفسّر له منظر هؤلاء القضاة كما اجتهد فرعون الملك بطلبة من يفسّر له منامه الذى نظره هو حتّى وجد يوسف المدعو الحسن ابن ابينا يعقوب أبي الأسباط ففسّر له منامه وصار وكيلاً على أرض مصر كلّها وبتدبير من الله انقذ قبيلته من ذاك الغلا الشديد ، فهذا الملك لم يظفر بمأموله ويجد من يفسّر له هذه الرؤيا وذلك حيث ان الشعب جميعه ضلّ * عن أوامر البارئ تعالى وتركوا الله الينبوع الحّي وعبدوا الالهة الغريبة وسجدوا للاصنام وذبحوا

* Fol. 8

(1) This is the form in which 'Sibyl' occurs in the present text.

Translation

Fol. 7v * This is the story of the wise Sabīlah, the daughter of Heraclius the King, who spoke with the Spirit of Prophecy through Divine Inspiration.

I. [The Dream of the Hundred Judges]

In the days of Caesar the King, in the great city of Rome, there were a hundred men who were judges of the laws in that city. Now they saw the same dream on the same night; and on the morrow each one of them told his fellow what he had seen (and this was 160 years after Alexander the Macedonian, who ruled over all kingdoms). When they realized that their dreams were exactly the same, they were greatly amazed thereat, and said: 'God wishes to reveal an important secret to us about something that shall happen in future ages'.

II. [The King's Search for an Interpreter]

News of the matter spread so widely that it eventually reached the ears of the king, and he immediately proceeded earnestly to seek someone who could explain the vision of these judges, just as Pharaoh the King had earnestly sought someone to explain to him his dream which he had seen, until he found Joseph, called the Handsome One, son of our father Jacob, forefather of the Tribes [of Israel]. He (1) explained his dream to him, and he became [Pharaoh's] deputy over the whole of the land of Egypt. By God's disposing he saved his tribe from the severe famine.

But this king (2) was not able to achieve his wish in finding Fol. 8r someone to interpret this vision, and this was because all the people had strayed * from the commandments of the exalted Creator. They had abandoned God, the Living Source, and had served strange gods, and had bowed down to idols, and sacrificed

(1) I.e. Joseph.
(2) I.e. Caesar.

بنيهم وبناتهم للشياطين واهرقوا دمًا زكيًّا دم بنيهم وبناتهم الّذين ذبحوهم لأوثان كنعان .

لأجل هذا السبب انتزع منهم المُلك وارتفعت [2] عنهم النبوّة وانقطعت عنهم الرسل وما عاد من يفسّر لهم الأحلام فصاروا يأتون إلى السحراء والمنجّمين يشرحون [3] لهم مناظرهم فلم يجدوا ، وبعد ذلك سباهم طيطس الملك وبدّدهم بتلك الأصقاع .

III ثمّ لمّا بلغ قيصر الملك خبر سبيلة الحكيمة ابنة هرقل الملك أنها قد أُعطيت موهبة تفسير الأحلام ففرح جدًّا وأرسل إليها رسلاً من أكابر رومية وعلمائها وأصحبهم بهدايا ملوكيّة وافرة فأجابت طلبته وحضرت مع المرسلين . وإذ بلغهم قدومها حضر[4] أهل المدينة جميعها لملاقاتها بفرح عظيم واحتفال زائد إلى أن بلغت لسراية الحكم فنهض حينئذ [5] الملك ولاقاها ورحّب بها وأكرمها جدًّا ثمّ اجتمع المائة قاضي الرجال الحكماء إلى عند الستّ سبيلة الحكيمة وقصّوا لها منامهم فقالت لهم اذهبوا الآن وفي الغد احضروا إلى الملعب جميعكم * وأخبرونى أمام الجمع واطلبوا إلى الله إله الآلهة أن يعطيني نعمة التنّور ويلهمنى لتفسير هذا المنظر كما يجب ، فانصرفوا وفي الغد حضروا كما أمرتهم إلى الملعب فحينئذٍ أخذت تباركهم وتقول لهم تعالوا يا أهالي رومية لكي أخبركم بما سيكون في الدنيا من العجائب والأمور المذهلة والمفزعة فاخبروني ما الذي رأيتموه في شخصكم .

* Fol. 8v

IV فأجابوا وقالوا لها إننا نظرنا تسعة شموس في ليلة واحدة ، فالشمس الأولى فهي كثيرة الضياء زائدة الشعاع ضياءها مالئ الدنيا مبهج

(2) MS وارتفعة
(3) MS يشرحوا
(4) MS حاضروا

their sons and daughters to devils and had shed innocent blood — the blood of their sons and daughters whom they sacrificed to the idols of Canaan.

For this reason the kingdom was wrested from them, and prophecy was removed from them, and no more apostles were sent to them, and there was no longer anyone to interpret dreams for them. So they began to resort to magicians and astrologers to explain their visions to them, but they could find no [interpretations]. After that Titus the King took them captive, and scattered them in those regions.

III. [The King's Mission to the Sibyl]

Then, when the news that Sabīlah the Wise, the daughter of King Heraclius, had been given the gift of the interpretation of dreams reached Caesar the King, he rejoiced greatly, and sent messengers to her from the leading men and scholars of Rome, sending with them numerous kingly gifts.

She acceded to his request, and came with the envoys. As soon as news of her coming reached them, all the people of the city came to meet her with great joy and tremendous jubilation, and when she arrived at the palace the King thereupon rose and met her and welcomed her and honoured her greatly.

Then the hundred judges, the wise men, assembled in the presence of the wise Lady Sabīlah, and related their dream to her. She said to them: 'Depart now, and tomorrow come all of you to the Colosseum * and relate [your vision] to me in front of the multitude, and ask God, the God of Gods, to give me the grace of illumination and inspire me to interpret this vision as it should be'.

* Fol. 8v

So they departed, and on the morrow they came, as she had commanded them, to the Colosseum, and thereupon she proceeded to bless them, saying: 'Come, O people of Rome, so that I may tell you of what wonders and startling, terrifying things shall occur in the world; relate to me that which you have yourselves seen'.

IV. [The Judges' Narration of their Dream of the Nine Suns]

They replied to her, saying: 'We saw nine suns on the same night. The first sun was very bright and had abundant rays.

جدّاً . الشمس الثانيه تشبه الأولى في النور غير انّها أصغر منها قليلاً .
الشمس الثالثه في ضباب . الشمس الرابعة فيها غمام وفي وسطها سكّين .
الشمس الخامسة بها نور وليس تضئ إلاّ قليلاً . الشمس السادسة ممتلئة دمًا
وفي وسطها سكاكين ودائرها شعاع يشبه العقارب وفي وسطها نظير السهم
وشعاع وضوء كثير . الشمس السابعة تضيء أحيانًا وتنطفيء طوراً وفيها شبه
الدم وحواليها عقارب وحيّات (6) كثيرة ترجف . الشمس الثامنة قليلة
الضياء وفيها عقارب كثيرة وهي نظير الدم وفي وسطها * سكاكين وحواليها * Fol. 9r
أسهم . الشمس التاسعة حواليها دمًا كثيراً وضوءها ضعيف وفيها نظير
الأسهم المرهفة . فهذا هو المنظر الذي نحن رأيناه ونبتغي أن (7) نفهم ما
الذي يكون من هذا المنظر .

V فقالت لهم حينئذٍ الستّ سبيلة الحكيمة اعلموا أنّ هذه التسعة شموس
التي أظهرها ألله لكم هي تسعة أجيال الدنيا والتكوين الذي يرى البارئ جلّ
ذكره أن (8) يصنعه به وما يحدث في السماء العليا وعلى الأرض في كلّ جيل
من هذه الأجيال ، والربّ وحده هوكشف لكم ما يكون من أمر كلّ جيل
وصاحبه .

(١) الشمس ١ هي الجيل الأوّل — يكون في الدنيا أهلها أناس متضعين ذوي
كرامة وخوف من الله مجدّين في عمل الخير محبّين بعضهم بعضًا وليس
فيهم مرآة (9) ولا ضلال ولا محكّ بل يحبّون العمار والبنايات وحفر
المقابر ويعتقدون بالموت ويحبّون المشي في الجنازة وأفعال الرحمة البشرية .

(5) This word حينئذ is always abbreviated as ح in the MS.
(6) MS وحياة
(7) MS *om.*
(8) MS om.
(9) MS مراياة

Its light filled the world with great brilliance. The second sun resembled the first in respect of its light, except that it was somewhat smaller. The third sun was in mist. The fourth sun was in clouds, in the midst of which was a knife. The fifth sun possessed illumination, but only gave a little light. The sixth sun was filled with blood, and at its centre it had knives; its disc was of rays which resembled scorpions, and in the midst of it was the likeness of an arrow, and great radiance and brilliance. The seventh sun gave light intermittently, and then was extinguished, and in it was something like blood, around it being scorpions, and numerous gyrating serpents. The eighth sun had little light, and in it were many scorpions, and it was like blood, Fol. 9r and in its midst were * knives, and around it were arrows. The ninth sun was surrounded by much blood, and its light was feeble, and in it were things like sharpened arrows.

This then was the vision which we saw, and we desire to understand what the purport of this vision might be'.

V. [The Sibyl's Interpretation of the Dream]

The wise Lady Sabīlah thereupon replied to them: 'Know that these nine suns which God has shown you are the nine ages of the world and what the Creator, may his name be exalted, shall see fit to do with it, and what shall happen in the high heaven and on the earth in every one of these ages; and the Lord alone is the One Who has revealed to you what the secret, and the ruler, of every age shall be.

1. [The First Sun]

The first sun is the first age, in which the people of the world will be humble, high-minded, Godfearing, assiduous in doing good and loving each other; there shall be no hypocrisy among them, nor shortcoming, nor wrangling. On the contrary they shall love husbandry, and buildings, and digging tombs, and shall be mindful of death. They shall love to walk in funerals, and do deeds of human mercy.

(٢) الشمس ٢ هي الجيل الثاني – تكون الناس بهذا الجيل رحومين محبّـي[10] الصدقة حسني الأخلاق وعندهم مخافه الله متشبّـهين بالأوّلين إلاّ * أنّـهم أنقص قليلاً .

* Fol

(٣) الشمس ٣ هي الجيل الثالث – بهذا الجيل يبدأ البغض والكبرياء والفخر وطلب الأشياء الأرضيّة ويحبّون ما لا يحبّه الله إلاّ أنّـه يوجد فيهم بعض الأمانة .

(٤) الشمس ٤ هي الجيل الرابع – أهل هذا الجيل يكونون أنذالاً[11] ويحبّون الهوان واهراق الدماء .

(٥) الشمس ٥ هي الجيل الخامس – أهل هذا الجيل يكونون[12] أشراراً[13] مسارعين إلى هراقة الدم ومبغضين الخير نحو بعضهم .

(٦) الشمس ٦ هي الجيل السادس – في هذا الجيل يظهر نور من نور العالي ساكن السماء العليا ويسكن في بطن العذراء وتحبل به خلواً من زرع بما يفوق السنة وتلده في مدينة يهوذا في[14] مغارة حقيرة ، والذين في السماء والذين على الأرض يفرحون لكرامة ذلك المولود والمجوس يأتون[15] من المشرق حاملين له الهدايا ، وتقع الرجفة على هيرودس ملك اليهودية ويقتل كلّ أطفال تلك المدينة قاصداً أن[16] يقتل ملك السماء ، فيهرب مع أمّـه وحافظه لمصر وتتزعزع مرتفعاتها . وبعد رجوعه لمدينة مولده يعمل آيات يظهر بها لاهوته والشياطين تعترف بأنّـه إلاه * ويظهر مالـكًا على القلوب المترجـيّة الخلاص فينحسدون منه أمـّته ويصلبونه[17]

* Fol.

(10) MS محبين
(11) MS انذال
(12) MS يكونوا
(13) MS اشرار
(14) MS *om.*
(15) MS ياتوا
(16) MS *om.*
(17) MS ويصلبوه

2. [The Second Sun]

The second sun is the second age, in which the people shall be merciful, loving almsgiving, of good morals, Godfearing, resembling the ancients; * but they shall fall short somewhat.

Fol. 9v

3. [The Third Sun]

The third sun is the third age, in which rancour, pride and vainglory shall begin, and the seeking of worldly things, and they shall love things that God does not love. But some faithfulness shall exist among them.

4. [The Fourth Sun]

The fourth sun is the fourth age, in which the people shall be depraved, loving degradation and the spilling of blood.

5. [The Fifth Sun]

The fifth sun is the fifth age, in which the people shall be wicked, eager to spill blood, and hating the doing of good to others.

6. [The Sixth Sun]

The sixth sun is the sixth age, in which shall appear Light from the exalted Light, dwelling in the high heaven, and shall dwell in the womb of the Virgin. She shall conceive him without seed [of a man]: this refers to the One Who shall be superior to the Law. She shall give birth to him in a town of Judah — in a miserable cave — and both those who are in heaven and those who are on earth shall rejoice at the nobility of that baby. The Zoroastrians (3) shall come from the east, bearing gifts for him.

Herod the King of Judea shall be overcome by trembling, and he shall kill all the children in that town, intending to kill the King of Heaven. [The latter] shall flee with his mother and his protector to Egypt. Its hills shall be shaken. After his return to the city of his birth, he shall perform signs through which he will demonstrate his divinity, and the devils will acknowledge that he is God.

Fol. 10r

* He shall show himself possessor of those hearts expecting salvation. His nation shall be jealous of him, and they shall

(3) I.e. the Magi.

ويقتلونه (18) ويجعلون (19) مسامير في يديه ورجليه . وبعد أن يقبر يقوم قبل تمام اليوم الثالث ويبقي خواتيم قبره سالمة كما أبقى بتولية أمّه في حال ولادته (20) صحيحة ، وتتمّ عليه نبوّة دانيال القائل إنّ الذين لا يعرفونه (21) آمنوا به والذين جاء إليهم لم يقبلوه لكن عملوا به كما أرادوا أمّا الذين يطيعونه ويؤمنون به يعطيهم الأشياء التي لم تبصرها عين ولم تسمع بها أذن ولا تخطر على قلب بشر ويدعوهم (22) بنيه وإخوته .

(٧) الشمس ٧ هي الجيل السابع — يقوم ملك من البزنطية وامرأة من القسطنطينية ويجوزون إلى أورشليم المدينة القابلة دم المصلوب ويميتون أناسًا (23) كثيرين من الذين آمنوا بالمصلوب وكثيرون يخنقون لأجل إيمانهم به وكثيرون من عباد الشياطين يرجعون إليه ، وأيضًا أقول لكم إنّه يكون في ذلك الزمان ملك يقتل ويخرّب كنائس الأحرار من بعد ذلك الذي عُلّق على العود يعذّب بالنار والسيف وتذهب أناس كثيرون (24) من بين يدي ذلك الملك الذي يخرّب كنائس ومعابد كثيرة * لكي يضعف أمانة المصلوب فما يمكنه ذلك بل بقدر ما يضطهد (25) عباد الذي علّق على العود بقدر ذلك تُزاد الناس به أمانة ، ثمّ بعد ذلك يخرج رجل من التيمن يقال له أربعين (25) وثمانية وأربعين (26) [وأربعة] ويملك سنين معلومة وبعده يقوم آخر مثله .

* Fol. 10v

(18) MS ويفتلوا
(19) MS ويجعلوا
(20) MS ولودته
(21) MS يعرفوه
(22) MS يدعيهم
(23) MS اناس
(24) MS كثيرين
(25) MS يطهد
(26) See note No. 6 to translation.

crucify him and kill him and transfix his hands and feet with nails; and after he has been buried he shall rise again, before the end of the third day. The seals of his tomb shall remain intact, just as he shall have left the virginity of his mother unsullied during his birth.

The prophecy of Daniel (4) shall be fulfilled concerning him, for he said that: 'Those who did not know him have believed in him, yet those to whom he comes shall not accept him, but they have done with him as they have wished. As for those who shall obey him and believe in him, he shall give them the things which no eye has seen, nor ear heard, nor has come to any human heart, and he shall call them his sons and his brothers'.

7. [The Seventh Sun]

The seventh sun is the seventh age, in which a king shall arise in Byzantium, and a woman in Constantinople, and they shall travel to Jerusalem, the city which received the blood of the Crucified. They shall put to death many of the people who believe in the Crucified, and many shall be strangled for the sake of their faith in him, and many among the worshippers of devils shall return to him.

And I say to you also that there shall be in that time a king who shall kill, and destroy the churches of the free people, and after that he shall punish [those who worship] (5) the one hung upon the cross with fire and sword. Many people shall depart from the presence of that king, who shall destroy many churches and places of worship * in order to weaken faith in the Crucified. But he will be unable to do so; indeed in proportion to the persecution suffered by the servants of him who was hung on the cross, shall the people increase in faith in him.

After that a man shall go forth from the south called Forty and Eight and Forty [and Four] (6), and shall rule for a certain number of years. And after him there shall arise another like him.

(4) In fact a reminiscence of Isaiah 64,3. Cf. also I Corinthians 2,9.

(5) This sense is the one required, as is shown by the parallel passage in the Arab. III version. See SCHLEIFER, *op. cit.*, p. 29.

(6) I.e. Muḥammad. The numbers refer to the numerical value attaching to the letters m – ḥ – m – d. 'Four' is lacking in our MS in error. Cf. Arab. III in SCHLEIFER, *op. cit.*, p. 29.

(٨) الشمس ٨ هي الجيل الثامن — بهذا الجيل يكون بلاء ورجفة وموت على الناس في أرض اليابوسيّين [27] وتقع السواحل وتخرب المدن وما تحوطها وتخرب حيطان مدائن عظيمة وتُنهب جزيرة في البحر وتُسبى [28] أهلها ويكون في البزنطية فزع ورعب شديد وتنقطع الطرق فيما بين الافرنج والروم، وفي ذلك الزمان الروم يصنعون [29] كمنًا وبها يقتلون أناسًا [30] كثيرين وتخرب سوريا والمدينة العظيمة التى بالمشرق ويستقيم بها ملك[31] ثلاثة وعشرين سنة والرابعة وعشرين لا يتمّمها وتجيئها [32] الهدايا من جزائر البحر ومن بلاد الإفرنجيّة حيث في تلك البلاد لا يصير شيء من هذه المذكورات وفي أيّامه تعمر بلاد سوريا وعند موته تخرب ويخلف له ولدين اسم الواحد على اسم الذي جاء من التيمن وتبكي * سوريا من ذاك الواحد الذي يدعى [33] أمينًا [34] عند ذلك الساحل يخرب والكنائس ايضًا والناس كلّهم يمشون بالكذب والزور وحينئذٍ يكون العبد جالسًا [35] والمولى [36] يعمل والأمة قاعدة ومولاتها تخدم والعبيد يرون أنهم الروساء والأولاد الذين لا يعرفون آبائهم ولا أمهاتهم يكونون في الدنيا ولاة. وفي ذلك الزمان تكثر الخطيئة [37] والزنا وتبطل المعاملات وترتفع الصدقة ويظهر الزور والكذب وتكون ٥٥٠٥٢٠٣٠١ [38]

* Fol

(27) MS اليابوسين
(28) MS وتسبا
(29) MS يصنعوا
(30) MS اناس
(31) These two words are written above the line in the MS.
(32) MS وتجيها
(33) MS يدعا
(34) MS اسعين
(35) MS جالس
(36) MS والمولا
(37) MS الغطية
(38) As in the case of the name of Muḥammad above (see fol. 10v),

8. [The Eighth Sun]

The eighth sun is the eighth age, in which there shall be distress and dismay and convulsion and death, which shall afflict the people in the land of the Jebusites. The coasts shall be destroyed, and the towns and their surroundings shall be be ruined, and the walls of great cities shall be ruined. An island in the sea shall be plundered and its people taken into captivity.

In Byzantium there shall be alarm and great fear, and the roads between the Franks and the Byzantines shall be cut. At that time the Byzantines shall lay ambushes and kill many people thereby.

Syria and the great city which lies in the east shall be laid waste. A king (7) shall reign there for twenty-three years, but shall not complete the twenty-fourth. There shall come thither gifts from the islands of the sea, and from the countries of the Franks, since none of these things mentioned will occur in those lands. In his days the country of Syria shall flourish, but shall be ruined upon his decease. He shall leave as his successors two sons, the name of one being the same as the name (8) of the one who shall come from the south.

*Fol. 11r

* Syria shall weep over the one who is called Amin. Then the coast shall be ruined, and the churches also, and all the people shall walk in falsehood and injustice.

At that time the slave shall sit and the master work, and the maidservant shall sit and her mistress shall serve. The slaves shall consider themselves the masters, and offspring who know neither their fathers nor their mothers (9) shall be governors in the world. At that time sin shall increase, and fornication, while civil intercourse shall be at a standstill, almsgiving shall cease, lies and injustice shall appear, and priests (10) shall become fornicators; they shall walk in the

(7) The reference is to Hārūn al-Rashīd (785-809).

(8) I.e. Muḥammad; the reference is to the Caliph Muḥammad al-Amīn (809-813).

(9) I.e. bastards and illegitimate children.

(10) See note 35 to text.

زناة ويجرون في أثر الخطيئة [39] ويحبّون الطعام والشراب ويبغضون المشي في الجنائز والوقوف في الصلوات ويفترون [40] على الناس الذين تحت طاعتهم بالكلام لأجل ذلك يوجبون على ذاتهم التبكيت منهم ومن أعمالهم يُدانون فلا تسمعوا كلامهم ولا تعملوا مثل أعمالهم فإنّ الأمانة والرحمة ذهبت منهم ، وأيضاً تخرب الكنائس ويهلكون حينئذٍ المؤمنون بالمصلوب لإحادتهم عن حفظ شريعته ويتمّ قول النبي دانيال إنّ البرّيّة تفرغ من الصالحين الذين يسكنون فيها ولا يكون أحد في الجبال إلاّ ويهرب والقاطنون [41] في المدن تحيق بهم الشدائد * والرعب — هذا كلّه في الجيل الثامن وتقول الآباء لبنيهم لستم بنينا [42] والبنون [43] يكفرون بآبائهم وتقوم العبيد على مواليهم ويقتلونهم والنساء يفجرن [44] والحياء يذهب من وجوههنّ [45] ويفتخرن [46] بقبائحهنّ [47] ويصدن [48] من ينظرهنّ [49] ويملك البلاد قوم لا يُعرفون [50]. ويملك المدينة التي بالمشرق ويكون القتل بالسيف ثلاثة أيّام وثلاث ليال حتّى لا يبقى فيها إلاّ القليل . عند ذلك تخرب مدينة أورشليم وبيت لحم حيث وُلد الذي عُلّق على الصليب لا يكون

* Fol. 11v

---

these numerals stand for the letters the numerical value of which they resent. We are therefore to read الكهنة

(39) MS الخطية
(40) MS وينفرون
(41) MS والقاطنين
(42) MS بنيننا
(43) MS والبنين
(44) MS يقجرون
(45) MS وجوههم
(46) MS ويفتخرون
(47) MS بقبايحهم
(48) MS ويصيدون
(49) MS ينظرهم
(50) MS يعرفوا

path of sin, and shall love food and drink, and hate walking in funeral processions and standing in divine service. They shall spread false reports about the people who are under their authority. For that reason they shall bring reproach upon themselves from them, and they shall be judged according to their deeds. So do not listen to their words and do not act like them; for trustworthiness and mercy shall have left them.

The churches also shall be ruined, and at that time the believers in the Crucified shall perish, because of their apostasy from keeping his Law. The words of the prophet Daniel (11) shall be fulfilled that: 'The desert shall be void of the good men who used to dwell there, and there shall be none in the mountains, but shall flee, and the dwellers in the cities shall be surrounded by hardships * and fear'. All of this shall be in the eighth age. And the father shall say to his sons: 'You are not our sons', and the sons will deny their fathers, and servants shall turn against their masters and kill them. Women shall live licentiously, and modesty shall leave their faces, and they shall boast of their shameful deeds, and chase after those who [merely] look at them.

* Fol. 11v

An unknown people shall possess the land, and shall possess the city which is in the east, and there will be killing by the sword for three days and three nights, until few are left there. Thereupon the city of Jerusalem shall be ruined, and there shall be no-one in Bethlehem, where he who was hung upon the cross was born.

(11) Apparently a conflated reminiscence of several Biblical passages.

فيها أحد وهذا كلّه يتمّ بالجيل الثامن ويكون في ذلك الزمان كهنة وقسوس ورهبان وأرامل ويتامى [51] يتوسّلون إلى الله جلّ اسمه ولكثرة خطاياهم يصرف وجهه عنهم ولا يستمع دعاءهم ، ويكون على وجه الأرض حزن وشدّة لا يمكن تُوصف – الويل [52] على هذا الجيل الخبيث الأشرّ من كافّة الذين وُجدوا من كون العالم ولا يكون . وفي ذلك الزمان يأتي أناس من المشرق وغيرهم من المغرب فيلتقون [53] في الطريق ويسأل بعضهم ويقولون إلى أين تريدون المضيّ فيجاوبون إلى المغرب فيقولون لهم لا تذهبوا لأنّ هناك ضيقة كلّيّة وشدّة * لا تُحتمل . ثمّ يقولون الآخرون [54] إلى أين متوجّهون[55] فيقال إلى المشرق فينهونهم [56] ألاّ يذهبوا حيث ضيقة أوفر شدّة ممّا ذُكر .

* Fol. 12

وعلى هذه الصفة الرعدة والمخافة تنبت على الأرض كلّها شأنها يخرج [57] أنفس الناس من شدّتها وحينئذٍ يخرب ما بين النهرين ومصر يحترق بعضها بالنار وتنكسر سفن عظيمة في البحر وتهرق دماء [58] ويصير فيه القتل والنهب والناس ينهبون وهم بغاية الحزن والناس تحسد الموتى .

(٩) الشمس ٩ هي الجيل التاسع – في هذا الجيل يخرج جرو الأسد من

(51) MS يتاما
(52) This word is inserted above the line in the MS.
(53) MS فيلتقوا
(54) MS الاخرين
(55) MS متوجهين
(56) MS فينهوهم
(57) MS تخرج
(58) These two words are written above the line in the MS.

All this shall take place in the eighth age. And in that time there shall be priests, presbyters, monks, widows and orphans directing their pleas to God, Whose name is glorious, and because of the multitude of their sins He shall turn His face from them, and not hearken to their prayers. And there shall be grief and distress upon the face of the earth which shall be indescribable. Woe upon that wicked generation, which shall be worse than all those which will have existed since the beginning of the world, or which will exist thenceforth. At that time people shall come from the east, and others from the west, and they shall meet in the way. They shall question each other, saying: 'Whither do you wish to go?' and they shall answer: 'To the west'; and they shall say to them: 'Do not go, because there is total misery there and distress which is * unbearable'. Then the others shall say: 'Whither are you going?' and the answer shall come: 'To the east'. And they shall restrain them from going to where the misery is even more severe than that which has just been mentioned.

*Fol. 12r

In this fashion horror and fear shall grow upon the whole earth, to such an extent that it shall take the people's breath from their bodies through its severity. At that time Mesopotamia will be ruined, and some of Egypt will be set on fire. Great ships shall be wrecked at sea, and blood shall be spilled, and killing and plunder shall take place upon it. The people shall be pillaged and shall be in great distress, and they shall envy those who are dead.

9. [The Ninth Sun]

The ninth sun is the ninth age, in which the Lion Cub shall come out of the west, and rebuild the earth's ruins, and

المغرب [59] ويبني ما خرب في الأرض وتعمر الدنيا وتكثر ثمرة الأرض حتّى أنّه يجيُ الحيّ إلى قبر الميّت ويقـول له يا ليتك تكـون حيّ حتى تنظر ما نحن فيه من الرخاء والنعمة والفرج [60]، وينسون الناس الشدّة التي عبرت على قلوبهم ويملك جرو الأسد اربعين سنةً ويريد الإنسان أن يعطي صدقةً فلا يجد من يأخذها وتكثر غلاّت الدنيا والاشجار كلّهـا تعطي ثمـرتها والبحر يكثر صيـده والأرض تتنقى [61] مـن الخطيئة [62] وتكثر سكّان البـرّيـّة من الصالحين وتعمر المدن .

وفي تمام الأربعين سنة يظهر من المشرق [63] قوم يـُقال لهم أجوج وماجوج * ويملـكون الدنيا كلّها ومن بعد ذلك تحبل امرأة من موضع في الجليل وتلد ابنـًا ويدّعي أنـّه إله وكثيرون يميلون إليه لـكثرة عجائبه ولـكنـّه لا يقدر أن [64] يقيم الموتى ويري آيات كثيرة في الشمس والقمر وحينئذٍ يكون قتل فى منيتبعه . وأول من يتبعه اليهود ولا ينجون [65] منه إلاّ من بعد . حينئذٍ تحبـّه امرأة أرملة وتقول له اقض[66] الآن قضاءك ويتمّ فيه قول الذي [67] على العود يـُعلّق .

* Fol. 12v

وأيضـًا كان في مدينة ما قاض لا يخاف من الله ولا يستحي من الناس بل من هذه الأرملة التي هي النفس التي منها ذهبت النبوّة والملك

[59] This word replaces an earlier البـزنطيـه in the MS, which has been deleted.

[60] This word is inserted above the line in the MS.

[61] MS تتنقا

[62] MS الخطية

[63] These two words are written above the line in the MS.

[64] MS *om.*

[65] MS ينجوا

[66] MS اقض

[67] MS النبى

the world shall be prosperous, and the fruit of the earth shall multiply, so that the man who is living shall come to the grave of him who is dead and shall say to him: 'Would that thou hadst lived, that thou might witness the prosperity and comfort and joy in which we are now living'.

The people shall forget the adversity which ruled their hearts, and the Lion Cub shall rule for forty years. People will want to give alms, and find no one to take them. The world's crops shall be abundant, and all trees shall hive of their fruit, and the sea shall swarm with fish.

The earth shall be purified from sin. The deserts shall be inhabited by multitudes of righteous men, and the cities shall be prosperous.

At the end of exactly forty years shall appear from the east a people called Gog and Magog, * and they shall rule the entire earth.

Fol. 12v

Subsequently a woman from a place called Galilee shall conceive, and bear a son, and he shall claim that he is a god. Many shall follow him because of his numerous miracles; but he shall not be able to raise the dead. He shall show many signs in the sun and the moon. Then there will be killing among those who follow him. The first to follow him will be the Jews. Only those who are distant shall escape.

A widow woman shall love him, and shall say to him: 'Now give me justice!' And in regard to him the words [12] of him who was hung upon the cross shall be fulfilled.

Moreover, in a certain city there was a judge who feared not God, neither regarded man, except for this widow, who is the same as she from whom shall depart prophecy and

(12) Cf. Luke, 18 v. 2f.

والكهنوت فهذه أمّة اليهود الذين لا يصدّقون [68] مجيء الذي عُلّق منهم على العود بل ينتظرون هذا المدّعي بالتألّه . وصفة هذا الرجل كبير الرأس ورفيع العنق شعره أجعد طويل اليدين قصير الأصابع عيناه تنيران كالشمس فيأتي إلى صهيون وينصب سرداقه ويرسل شياطينه بشبه الملائكة من اقصى [69] الدنيا إلى أقصاها [70] ويجمعون غلاّت الأرض كلّها إلى خزائنه فلا يزال يعطى من ذلك الطعام حتّى * يفنى ويفرغ كلّ [71] ما أوعاه فيصيب الأرض كلّها جوع [72] شديد [73] جدّاً ومن جرّاء ذلك يصيحون ويقولون يا سيّدنا أعطنا طعاماً لنأكل ولا نموت جوعاً فيجيب ويقول لهم من أين لي طعام [74] اعطيكم هوذا السماء لا ترسل مطراً والأرض لا تنبت عشباً . حينئذٍ يقع عليهم اليأس [75] ويدعون على أنفسهم بالويل ويطلبون الموت فلا [76] يأتيهم فعند ذلك يرسل الله رجلين غير معروف مكانهما فيكذّبون [77] قول هذا الطاغي ويظهرونه [78] لدى الملأ أنّه ليس بإله بل كذوب ومضلّ لكلّ من يتبعه . فحين يبلغه كلام هذين الرجلين يشطّ [79] غضباً ويذبحهما على مذبح صهيون فحينئذٍ يغضب الذي عُلّق على

(68) MS يصدقوا
(69) MS اقصا
(70) MS اقصايها
(71) MS كلما
(72) MS جوعاً
(73) MS شديداً
(74) MS طعاماً
(75) MS الاياس
(76) MS فما
(77) MS فيكذبوا
(78) MS ويظهروه
(79) MS يشطط

dominion and priesthood, for this is the nation of the Jews, who do not believe in the coming of him who was hung by them upon the cross, but shall await this false claimant of divinity. This man shall be characterized by a big head, a thin neck, curly hair, long hands, short fingers, with eyes shining like the sun. He shall come to Zion and set up his pavilion, and send forth his devils in the likeness of angels from one end of the world to the other. He shall gather the crops of the whole earth into his stores. He shall give of that food until all that he has stored * is exhausted and used up. A very great famine shall afflict the earth, and because of this they shall cry out, saying: 'O our Lord, give us food that we may eat, and not die of hunger.' He shall answer them, saying: 'Where am I to obtain food to give you; see how the sky has not sent down any rain, and the earth has not brought forth any herbage'.

* Fol. 13r

Then despair shall descend upon them, and they shall curse themselves and seek death, but it shall not come to them.

Then God shall send two men of unknown origin. They shall give the lie to the words of this tyrant; and they shall demonstrate to the populace that he is not a god, but a liar who misleads all who follow him.

When the words of these two men reach him, he will be furiously angry, and will sacrifice them upon the altar of Zion.

Then the one who was hung upon the cross shall be an-

الصليب [80] فيرسل يبيد من الأرض ذكره ويحدره مع من يتبعه إلى الجحيم وتنزل نار من السماء وتمحو [81] أثره من الأرض وتطوى [82] السماء والأرض والقمر والكواكب تتغيّر حينئذٍ تكون الساعة العظيمة التى بها يفرح الأب بابنه فطوبى لكلّ من آمن بذلك الذي عُلّق على العود والويل لمن كفر به * فإنّه يُعذّب .

* Fol.

VI فهذا تفسير رؤياكم وما يحدث في كلّ جيل كما ألهمني الإله القادر على كلّ شيء والمانح الوجود لكلّ مخلوق والناطق بأفواه الأنبياء والحكماء عظائم قدرته الذاتيّة ، فالواجب عليكم يا قضاة وأهالي رومية جميعًا أن تشحنوا العالم أجمع بهذه الرؤيا وممّا أعطاني الله روحه بتفسيرها لتحذر الأجيال كافّةً ويحسنوا السهر على أنفسهم من مخالفة أوامر البارئ تعالى التي يأمر بحفظها ، والذي يخالفه يقع بالهلاك صحبة الشياطين إلى أبد الآبدين آمين .

(80) This word replaces العود in the MS, which has been crossed out.
(81) MS وتمحوا
(82) MS وتطوا

gered, and he shall send [his angels] to annihilate his memory from the face of the earth, and he shall bring him down, with his followers, to Hell. Fire shall descend from Heaven and wipe all trace of him from the earth, and the heavens and earth shall be folded up (13), and the moon and the stars shall be transformed. Then shall come the great hour in which the father shall rejoice with his son.

Blessed are all those who have believed in him who was hung upon the cross. Woe to those who have disbelieved in him, * for they shall be tormented. *Fol. 13v

VI. [The Sibyl's Closing Speech]

This is the interpretation of your vision, and what shall come to pass in each age, as has been revealed to me by the God Who is powerful over everything, and the Grantor of existence to every creature, and the Speaker through the mouths of the prophets and wise men of the great things of the power of His essence.

Therefore it is incumbent upon you, O judges and people of Rome, one and all, to fill the whole world with this vision, and with the interpretation which the spirit of God has given me, in order that all generations shall beware, and shall watch themselves well, lest they offend against the commands of the Creator, Who is exalted, which He has commanded to be observed; the person who violates them shall fall to perdition in the company of the devils for all eternity. Amen'.

M.J.L. YOUNG R. Y. EBIED

The University of Leeds
Department of Semitic Studies

(13) Cf. *Qur'ān*, Sūrah XXI, v. 104.

OCP XLIII (1977)

The Greek Text of the Coptic Mass and of the Anaphoras of Basil and Gregory According to the Kacmarcik Codex

I have already presented the Kacmarcik Codex in a recent article (1). More careful study of the manuscript and information obtained from other sources have furnished new details and have revealed some inaccuracies in my earlier description. These should be discussed before I turn to the edition of the texts.

Greek manuscripts of the Coptic Mass, I am kindly informed by R.-G. Coquin, are not quite as rare as I thought. I missed one manuscript kept at the Coptic Patriarchate because Simaika's English description omits the fact that the principal text is in Greek. Liturgical MS. 172 (serial nr. 762) is dated 1599 A.D. and contains the Anaphoras of Basil and Gregory in Greek and Arabic, plus fraction prayers in Greek. Also, according to Coquin, Liturgical MS. 175 (serial nr. 767) is undated in Simaika's catalogue and is not described by Graf (2), which would seem to indicate that I arrived at my 19th century dating by personal inspection. At any rate, the manuscript contains the Anaphoras of Basil and Gregory in Greek and Arabic, plus other elements in Coptic. Liturgical MS. 184 (serial nr. 771) is also without date in the catalogue and contains the Anaphora of Basil in Greek and Arabic, plus part of Cyril in Coptic. I have indicated in my article that my 17th century dating is most probably the result of direct consultation.

There are other Greek texts of a fragmentary nature. Ac-

(1) W. F. MACOMBER, *The Kacmarcik Codex. A 14th Century Greek-Arabic Manuscript of the Coptic Mass*, in *Le Muséon* 88 (1975), 391-395.

(2) G. GRAF, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* (= Studi e Testi 63), Vatican City 1934.

cording to Lanne ([3]), among the fragments from the Monastery of Abū Maqār edited by Evelyn-Wihte (kept in the Coptic Museum, Cairo), some are of the Greek Anaphoras of Basil and Mark. Furthermore, according to Coquin, the Rev. P. SAMIR Khalil S.J., of the Pontifical Institute of Oriental Studies, was preparing critical edition of the Coptic anaphoras preserved in Greek and had located, besides the texts and fragments already mentioned, other fragments not published by Evelyn-White, doubtlessly at the Coptic Museum. Unfortunately, however, all the material he had gathered and prepared was destroyed by a fire in 1971.

The Arabic texts of the Anaphora of Gregory is not complete in the Kacmarcik Codex, as I erroneously indicated. The column for the parallel Arabic translation is, in fact, blank on ff. 94r° and 98r°-v°. The reason for these omissions cannot be discerned from the manuscript.

At the end of the Anaphora of Basil, ff. 62v°-63v°, there is an "abbreviated blessing" [baraka muḫtaṣara] in Greek only. It should not, as far as I can see, be considered part of the Anaphora of Basil nor of the Ordinary of the Mass, but rather a supplementary prayer. The supplementary intercession prayers, ff. 101r°-108r°, for the sick, the dead and the oblations (thus in the Arabic, but really for those offering them), are properly parts of the Anaphora of Cyril/Mark; they are here merely supplied with an introductory phrase and a conclusion so as to be utilisable in other liturgical services. In the anaphora, after initial sections of greater or lesser length, Arabic rubrics, ff. 115v°, 122v° and 123v°, refer the reader to the leaf where the entire prayer is found. There he finds, at the proper point, ff. 104r° and 106r° (omitted from the prayer for the sick), another Arabic rubric, "From here on in the Anaphora of Cyril". Accordingly, the priest celebrant would have picked up here the anaphoral prayer and would have continued down to, but excluding, the conclusion, "By the charity, mercy and love of men of thy only-begotten Son...", at which point he would have returned to the anaphora to begin the following intercession. In the case of the intercessions for the peace of the Church, f. 115r°, the fruits, f. 117r°, the river waters, f. 117v°, and the rains, f. 118r°, moreover, the text of

([3]) J. DORESSE and E. LANNE, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile* (= Bibliothèque du Museon 47), Louvain 1960, pp. 8-9.

the anaphora is again broken off by Arabic rubrics that refer the reader to the places in the Ordinary of the Mass and the Anaphora of Basil where the rest of the prayers can be found. Even the prayer of fraction "to the Father", f. 110v°, can be considered part of the Anaphora of Cyril/Mark in the broad sense, for the text of Cyril, f. 139v°, refers back to it, and it is the one that occurs in the Byzantine Anaphora of Mark (4).

Although it is true that most of the titles of the prayers in the Anaphoras of Basil and Gregory are in Arabic, there are three cases in which the title is in Greek only. In the Anaphora of Cyril, on the other hand, most of the titles are bilingual, but there are some in Arabic only and one in Greek only. The longer rubrics of all the anaphoras are in Arabic. A few of the short rubrics are in Greek only, while a few of those in Cyril are bilingual. The responses of Basil and Gregory are bilingual, whereas those of Cyril are in Greek only.

As Coquin has kindly pointed out to me, the Monastery of St. Anthony is east of Aṭfīḥ (which I misread Aṭġīḥ).

I have mentioned above various references from one part of the manuscript to another, and there are numerous scriptural references in the margins. The numerals used for all these references are the cursive numerals of the Copts, which are given by Mallon (5). The numeral for 80 (ϥ) has a somewhat different form from what Mallon indicates. As for 90, there are two distinct numerals: one, found in Mallon, is clearly derived from the Arabic *ṣād;* the other (d), which must be the original Coptic numeral, is very similar to the Coptic numeral for 60 (d) (6), and that is the reason, no doubt, why it came to be replaced by the Arabic. In the Kacmarcik Codex, the Coptic cursive 90 is once replaced by the numeral derived from the Arabic *ṣād;* the numeral for 60, on the other hand, is once interpreted by the addition of the Greek uncial numeral ξ. The date of the manuscript

(4) Cf. F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western,* vol. I, *Eastern Liturgies,* Oxford 1896, pp. 135:11-136:2.

(5) A. MALLON, *Grammaire copte,* Beirut 1904, p. 220.

(6) The loop in the 60 is more elongated and the return stroke more nearly horizontal, whereas, in the 90, the loop is much less elongated and the return stroke diagonal. Some of the numerals in question are easy to distinguish and interpret, but at times they are difficult. The uncial was added in one of the more ambiguous cases.

found in the older Arabic note of ownership, f. 140r°, is a curious combination of different systems of numerals. The 1000 is expressed by a Greek uncial φ, which properly stand for 500, but is here supplied with an extra horizontal stroke added at the base of the vertical stroke (φ); the 60 is expressed by the Greek uncial ξ; the 1 is expressed by the Coptic cursive numeral; and the 61, finally, is repeated in modern Arabic numerals.

The thin bluish paper bound between ff. 88 and 89 contains the final phrase of the deacon's exhortation to pray for the peace of the Church, during the intercessions of the Anaphora of Cyril, ff. 114v°-115r°. The modern Greek transcription is somewhat inaccurate.

Note should be made of the omission of most of the responses of deacon and people from the Anaphora of Basil, nearly as much as from the Anaphora of Gregory.

I have discovered two more small lacunae in Renaudot's text of the Anaphora of Gregory (7); both are filled by the Kacmarcik Codex.

I have also discovered that a surprisingly large number of the divergences between Renaudot's text and that of the Kacmarcik Codex are, to all appearances, due to mistakes in Renaudot's edition, which seems to have been rather carelessly made; again and again the Kacmarcik Codex agrees with Renaudot's Latin-translation against his Greek text.

Another observation that has come with prolonged study of the manuscript is the presence in red ink of a *lām-alif qāf* six times in the margins of the Anaphora of Cyril and twice in those of the intercession prayers that properly belong to that anaphora (8). The *qāf* is written beneath the *lām-alif* in its separated form, in such a way that its head is to the right and the tail to the left; as I am inclined to interpret it, it is intended to follow the *lām-alif*. In the text at these points one finds four red dots at the beginning and end of a phrase of greater or lesser length. My surmise is that the letters stand for *lā taqūl*, "Do not say". In other words, the phrase set off by red dots is to be omitted.

(7) E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2nd ed., Frankfurt a. M. 1847, vol. I, pp. 108:36 and 113:2.

(8) Ff. 106v°, 107r°, 113r°, 114r°, 124r°, 131v°, 132v° and 134r°. The *qāf* is without diacritical points except in the last two occurrences.

The text of the Kacmarcik Codex is far too long to edit in a single article. This is still true even though I am limiting the Anaphoras of Basil and Gregory proper to the significant variants from the published text of Renaudot. I have decided, therefore, to publish in the present article only the complete texts of the prayers of the Ordinary of the Mass and of the supplementary prayers and parts of prayers that do not properly belong to the Anaphora of Cyril, together with the significant variants of Basil and Gregory. In a subsequent article I hope to edit the integral text of Cyril, including all the intercession prayers that belong to it, yet are found in other parts of the manuscript, plus the fragment of the prayer of fraction that is associated with Cyril, not only in this manuscript, but also in the Byzantine tradition (but not in the modern Coptic missal). This arrangement divides the material into two nearly equal parts and allows me to present in its entirety the Coptic Church's Greek text of the Anaphora of Mark/Cyril, which is clearly the most important part of the manuscript.

In order to offer an intelligible Greek text, I have been obliged to do a considerable amount of interpretation of what appears in the manuscript. For one thing, the Greek words are not, in general, separated from one another, nor are they provided with accents or breathings. These, therefore, I have had to supply. Furthermore, the scribe frequently departs from accepted spellings and gives one that is governed by the actual pronunciation of non-Greek-speaking Egyptians of the 14th century. My editorial policy in such cases is to correct the reading of the manuscript to the accepted spelling in all instances in vhich the intention of the author of the text is clear. When I do make corrections, the reading of the manuscript in its unaccented form is normally given in the footnotes, but not in all cases. Ioticizations are corrected without any notation; that is, ι, η, ει, οι, υ and υι are regarded as simply interchangeable. The same is true, likewise, of ε and αι and of ο and ω. Other deviations from the traditional norm are less justifiable, perhaps, but are still so frequent in the manuscript that it would be pointless to note each instance. This is especially true of the substitution of ι for αι in the dative plural of the A-declension and of the omission of ε from the prefixes ἐν and ἐμ clearly under the influence of Coptic. These deviations, accordingly, are corrected without further note. I also

do not note the variants μετ' for μεθ' and δεόμετα for δεόμεθα, except in their first occurrences. All other corrections are noted.

As I have indicated in my article of presentation, much of the Greek text of the manuscript is provided with a parallel Arabic translation. I ignore it, except in a few instances in which valuable light is shed on the Greek. Many of the rubrics, moreover, are given in Arabic without the Greek "original". These I translate into Latin as literally as possible.

In the case of unpublished material and the Anaphora of Cyril, I edit the integral texts of prayers, together with the associated rubrics and the responses of the deacon and people, just as they occur in the manuscript. In the case of the Anaphoras of Basil and Gregory, on the other hand, I edit integrally again the rubrics and the responses as they occur in the manuscript, in the Greek, if it occurs, or in my Latin translation, if it does not, but I give only the *incipits* and *explicits* of the prayers themselves, together with the significant variants from the published text of Renaudot. By this I mean that I ignore all of the obvious errors of the Kacmarcik Codex and limit myself to those readings that have some possibility of being correct or of reflecting the correct reading, or have some intrinsic interest of their own. It should be noted that I compare the Kacmarcik Codex with Renaudot's text only with regard to the prayers and not with regard to the responses and rubrics. Other texts and translations (9) are referred to only if they help to establish the text that I am editing. It should also be pointed out that my footnotes normally refer to a single word of the Greek text. If more than one word is intended, a half bracket indicates the first word of the phrase in question.

Finally, it is my pleasant duty to express publicly my gratitude to Mr. Frank Kacmarcik for allowing me to retain in my possession his precious manuscript for the many months that the preparation of this edition has required. I also most gratefully acknowledge the invaluable assistance given me by Raymond H. Larson, Professor of Classics at St. John's University, Col-

(9) The Byzantine Anaphora of Mark (BRIGHTMAN 123-136), the parallel Arabic translation in the Kacmarcik Codex and the Coptic and Arabic translations in the modern Coptic missal (*Kitāb al-ḫūlāǧī al-muqaddas*, ed. ʿAṬĀLLĀH ARSĀNIYŪS al-Muḥarraqī, Cairo 1959).

legeville, Minnesota; he has not only made many valuable suggestions that have helped to resolve doubts and uncertainties with regard to the Greek, but he has reviewed the entire text, correcting errors and pointing out difficulties that had escaped my attention. The contributions of Coquin are mentioned above, but are again deserving of grateful notice.

ORDINARY OF THE COPTIC MASS

F. 6v°. * *Σὺν Θεῷ*. Euchologium sanctum. Anaphora sancti Basilii.

1. – Oratio ad praeparandum altare.

Δέσποτα Κύριε, καρδιόγνωστα πάντων, ὁ ἅγιος καὶ ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενος, ὁ μόνος ἀναμάρτητος καὶ δυνάμενος ἀφιέναι ἁμαρτίας, F. 7r°. σὺ γινώσκεις, Δέσποτα, τὸ ἀνάξιόν μου καὶ ἀνέτοιμον * καὶ ἀνίκανον πρὸς τὴν σὴν ἁγίαν λειτουργίαν ταύτην, καὶ ὅτι πρόσωπον οὐκ ἔχω προσεγγῦσαι καὶ ἀνοῖξαι τὸ στόμα μου ἐνώπιον τῆς ἁγίας σου δόξης· ἀλλὰ κατὰ τὸ πλῆθος τῶν οἰκτιρμῶν σου, ὁ Θεός, ἱλάσθητί μοι τῷ F. 7v°. ἁμαρτωλῷ, καὶ δός μοι χάριν εὑρεῖν καὶ ἔλεος ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ. * Καὶ κατάπεμψόν μοι δύναμιν ἐξ ὕψους, τοῦ ἄρξασθαι καὶ ἑτοιμάσαι (1) καὶ ἐν εὐθύτητι (2) ἐπιτελέσαι (3) τὴν ἁγίαν λατρείαν (4) ταύτην, εἰς ὀσμὴν εὐωδίας κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματός σου. Ναὶ Δέσποτα, συμπάρεσο ἡμῖν, συνέργησον, καὶ ἡμᾶς εὐλόγησον· σὺ γὰρ εἶ (5) ἱλασμὸς F. 8r°. τῶν * ἁμαρτιῶν ἡμῶν, φωτισμὸς καὶ δύναμις τῶς ψυχῶν ἡμῶν, καί σοι τὴν δόξαν, τιμήν, καὶ προσκύνησιν ἀναπέμπομεν, τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

2. – Oratio post praeparationem altaris. Dicit sacerdos secrete:

F. 8v°. Σὺ Κύριε, κατέδειξας ἡμῖν τὸ μέγα τοῦτο * τῆς σωτηρίας μυστήριον· σὺ κατηξίωσας ἡμᾶς, τοὺς ταπεινοὺς καὶ ἁμαρτωλοὺς καὶ ἀνα-

(1) MS: ετιμισι. Apparently ε and ι and their equivalents were pronunced very much alike in unaccented syllables; they are quite frequently interchanged in the MS.

(2) MS: ευθυτη.

(3) MS: επιθελεσε.

(4) MS: λατρειας.

(5) MS: ε.

ξίους δούλους σου, γενέσθαι λειτουργοὺς τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου σου· σὺ ἱκάνωσον ἡμᾶς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ Πνεύματός σου τοῦ Ἁγίου, εἰς τὴν διακονίαν ταύτην, ἵνα ἀκατακρίτως στάντες ἐνώπιον τῆς ἁγίας

F. 9r°. δόξης * σου, προσάγωμέν σοι θυσίαν αἰνέσεως καὶ δόξης καὶ μεγαλοπρεπείας ἐν τῷ ἁγιαστηρίῳ σου. Θεέ, δοὺς τὴν χάριν, πέμψας τὴν σωτηρίαν, σὺ γὰρ εἶ ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσι, δός, Κύριε, καὶ ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ σου ἀγνοημάτων, δεκτὴν

F. 9v°. γενέσθαι τὴν θυσίαν ἡμῶν καὶ εὐπροσδεκτὸν * ἐνώπιόν σου, κατὰ τὴν δωρεὰν τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, δι' οὗ καὶ μεθ' (6) οὗ σοι (7) ἡ δόξα, τιμή, καὶ τὸ κράτος, σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ καὶ ὁμοουσίῳ σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

3. – Oratio gratiarum actionis.

F. 10r°. Εὐχαριστοῦμεν τῷ εὐεργέτῃ καὶ * ἐλεήμονι Θεῷ, τῷ Πατρὶ τοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἐσκέπασεν, ἐβοήθησεν, ἐφύλαξεν, ἀντελάβετο, καὶ διήγαγεν ἡμᾶς μέχρι τῆς ὥρας ταύτης. Αὐτὸν οὖν παρακαλέσωμεν ὅπως φυλάσσῃ ἡμᾶς ἐν τῇ (8) ἁγίᾳ ἡμέρᾳ ταύτῃ καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἡμέραις τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἐν πάσῃ

F. 10v°. εἰρήνῃ, * ὁ παντοκράτωρ Κύριος, ὁ Θεὸς ἡμῶν.

Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ Πατὴρ τοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ, εὐχαριστοῦμέν σοι (9), Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν· ὅτι ἐσκέπασας, ἐβοήθησας, ἐφύλαξας, ἀντελάβου καλῶς, καὶ εἰρηνικῶς διήγαγες ἡμᾶς μέχρι τῆς ὥρας ταύτης, παντόκρατορ Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν. *

F. 11r°. Διὸ δεόμεθα (10) καὶ παρακαλοῦμέν σε, φιλάνθρωπε ἀγαθὲ Κύριε, ὅπως καὶ τὴν ἁγίαν (11) σου ἡμέραν ταύτην καὶ πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν, δὸς ἡμῖν, Κύριε ὁ Θεός, ἀναμαρτήτως (12) διελθεῖν μετὰ πάσης χαρᾶς, ὑγείας (13), εἰρήνης, σωτηρίας, εὐεργεσίας, παντὸς (14)

(6) MS: μετ'. This error occurs frequently in the MS. and is corrected from this point on without note.

(7) MS: σε.

(8) MS: της.

(9) MS: σε.

(10) MS: δεομετα. Also a frequent error in the MS. that is not noted hereafter.

(11) MS: αγιας, perhaps because of assimilation to the following letter.

(12) MS: αναμαρτηδως.

(13) The late spelling of the word.

(14) Corrected *alia manu* from πατος.

ἁγιασμοῦ, καὶ τοῦ σοῦ φόβου ἐπιτελεῖν· πάντα δὲ φθόνον, πάντα φόβον,
F. 11v°. πάντα πειρασμόν, * πᾶσαν σατανικὴν ἐνέργειαν, καὶ ἀνθρώπων πονηρῶν ἐπιβουλήν (15), αἰσθητῶν (16) καὶ νοητῶν, παράγαγε, ὁ Θεός, ἀφ' ἡμῶν καὶ ἀπὸ τοῦ λαοῦ σου καὶ ἀπὸ τοῦ ἁγίου τόπου τούτου. Ὁ Θεός, τὰ καλὰ καὶ τὰ συμφέροντα ἡμῖν ἐπιχορήγησον· τὰ ἔργα τῶν χειρῶν
F. 12r°. ἡμῶν εὐλόγησον· τὴν ζωὴν ἡμῶν οἰκονόμησον. * Σὺ γὰρ ἔδωκας ἡμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ. Καὶ μὴ εἰσενέγκης ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ σοι ἡ δόξα...

4. – Oratio offertorii. Dicit sacerdos secrete:

F. 12v°. * Δέσποτα Κύριε, Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ συναΐδιος Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ ἀχράντου Πατρὸς καὶ Πνεύμα(τος) Ἁγίου, ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς καὶ προθεὶς σεαυτὸν ἀμνὸν ἄμωμον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, φιλάνθρωπε ἀγαθέ, ἐπίφανον, Κύριε, τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον
F. 13r°. τοῦτο, * ἃ προεθήκαμεν ἐν ταύτῃ τῇ ἱερατικῇ σου τραπέζῃ· εὐλόγησον, ἁγίασον, καὶ μεταποίησον αὐτά, ἵνα ὁ μὲν ἄρτος οὗτος γένηται εἰς τὸ ἅγιόν σου σῶμα, τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο τὸ τιμιόν σου αἷμα, εἰς μετάληψιν καὶ ἀντίληψιν ψυχῶν καὶ σωμάτων ἡμῶν, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.
F. 13v°. Σὺ γὰρ εἶ (17) ὁ Θεὸς ἡμῶν, * καὶ πρέπει σοι (18) ἡ δόξα, τιμή, καὶ προσκύνησις, σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρί, καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ καὶ ὁμοουσίῳ σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας...

5. – Absolutio Filii.

Δέσποτα Κύριε, Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ μονογενὴς Υἱὸς καὶ Λόγος τοῦ Πατρός, ὁ πάντα δεσμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῷ σῷ πάθει διαρρήξας,
F. 14r°. * ὁ ἐμφυσήσας εἰς τὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων σου μαθητῶν καὶ ἀποστόλων, καὶ εἰπών· λάβετε Πνεῦμα Ἅγιον· ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφίενται (19) αὐτοῖς· ἄν τινων κρατῆτε, κεκράτηνται· σὺ οὖν Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, διὰ τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων χαρισάμενος τοῖς

(15) Lacuna in sense at this point that is also found in the parallel Arabic translation. The Coptic and its parallel Arabic translation in the modern missal (*Kitāb al-ḫūlāǧī al-muqaddas*, Cairo 1959, p. 26) add: "the rising up of enemies".

(16) MS: ισθητων.

(17) MS: ε.

(18) MS: σε.

(19) The reading of many later MSS. of the Gospels (Jn. 20,23).

14v°. κατὰ καιρὸν ἱερουργοῦσιν * ἐν τῇ (20) ἁγίᾳ σου ἐκκλησίᾳ ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας, καὶ δεσμεύειν καὶ λύειν πάντα δεσμὸν ἁμαρτίας· διὸ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, φιλάνθρωπε ἀγαθὲ Κύριε, ἐπὶ τοῖς δούλοις σου, πατράσι μου καὶ ἀδελφοῖς, ⌈καὶ τῇ ἐμῇ πενίᾳ (21) τοῖς
15r°. παρεστηκόσιν ἐνώπιον τῆς ἁγίας σου δόξης· ἐπιχορήγησον ἡμῖν * τὰ σὰ ἐλέη, τὴν σὴν βοήθειαν, τοῖς σε προσκυνοῦσι· διάρρηξον αὐτὸν τὸν δεσμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Καὶ εἴ τι ἡμάρτομεν, ἀναμάρτητε, εἴτε ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, ἢ ἐλαλήσαμεν ἢ ἐπράξαμεν ἀπὸ μικροψυχίας, σὺ ὁ ἐπιστάμενος τὴν ἀνθρωπίνην ἡμῶν (22) ἀσθένειαν, σὺ ὡς ἀγαθὸς
F. 15v°. καὶ φιλάνθρωπος Θεός, χάρισαι ἡμῖν * τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν· εὐλόγησον, ἁγίασον, ἐλευθέρωσον, ἔμπλησον ἡμᾶς τοῦ σοῦ φόβου, καὶ κατεύθυνον εἰς τὸ ἀγαθόν σου θέλημα. Σὺ γὰρ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ πρέπει...

6. – Alia oratio.

Οἱ δοῦλοί σου οἱ ὑπηρέται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ (23), ὁ πρεσβύτερος,
F. 16r°. καὶ ὁ διάκονος, καὶ ὁ κλῆρος, * καὶ πᾶς ὁ λαός, καὶ ἡ (24) ἐμὴ πτωχεία, ἐλευθερώμενοι (25) ἔσονται ἐκ τοῦ στόματος τῆς ἁγίας Τριάδος, τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, καὶ ἐκ τοῦ στόματος τῆς ἁγίας καὶ μόνης, καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς, ὀρθοδόξου ἐκκλησίας,
F. 16v°. ἐκ τῶν στομάτων τῶν ἁγίων ἀποστόλων * δώδεκα, καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ θεορήμονος Μάρκου τοῦ ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ καὶ μάρτυρος, καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν, μεγάλου ὀρθοδόξου καὶ θεοφόρου Διοσκόρου, καὶ τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν, πνευματοφόρου
F. 17r°. Σευήρου, τοῦ πατριάρχου Ἀντιοχείας, καὶ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου * τοῦ Χρυσοστόμου, καὶ τοῦ ἁγίου Κυρίλλου, καὶ τοῦ ἁγίου Βασιλείου, καὶ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου, καὶ ἐκ τῶν στομάτων τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ συνθρησμένων ἐν Νικέᾳ, καὶ τῶν ἐν Κωνσταντινουπόλει ἑκατὸν πεντήκοντα, καὶ τῶν ἐν Ἐφέσῳ διακοσίων, καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ θεοτι-
F. 17v°. μήτου πατρὸς ἡμῶν, Ἄββα δεῖνος, πάπα καὶ πατριάρχου * τῆς μεγαλοπόλεως (26) Ἀλεξανδρείας, καὶ ἐκ τοῦ στόματός μου τοῦ ἐλαχί-

(20) MS: της.

(21) The phrase is written *alia manu* (?) in the margin, but it is found *prima manu* in the parallel Arabic translation and in the modern missal.

(22) MS: ημ.

(23) MS: τουτη.

(24) MS: *deest*.

(25) MS: ελευθερωμενε.

(26) MS: μεγαλουπολεως.

στου [27]· ὅτι εὐλογημένον καί ἐστι τὸ ὑπερένδοξον ἅγιον ὄνομά σου, τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, τῆς ἁγίας Τριάδος καὶ ὁμοουσίου, νῦν καὶ ἀεί...

7. – Oratio incensi.

F. 18r°. Ὁ Θεὸς ὁ μέγας, ὁ αἰώνιος, ὁ ἄναρχος * καὶ ἀτελεύτητος, ὁ μέγας τῇ βουλῇ καὶ δυνατὸς ἐν τοῖς ἔργοις, ὁ πανταχοῦ παρὼν καὶ τοῖς πᾶσι παριστάμενος· συμπάρεσο ἡμῖν κατὰ τὴν ὥραν ταύτην καὶ γενοῦ μέσῳ πάντων ἡμῶν· ἅγνισον ἡμῶν τὰς καρδίας, ἁγίασον ἡμῶν τὰς ψυχάς, F. 18v°. καθάρισον ἡμᾶς ἀπὸ παντὸς ἁμαρτήματος * ἑκουσίου τε καὶ ἀκουσίου, καὶ δὸς ἡμῖν προσφέρειν ἐνώπιόν σου τὰς λογικὰς λατρείας, θυσίαν αἰνέσεως, θυμίαμα πνευματικὸν εἰσερχόμενον εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος, εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων. Δεόμεθά σου, Πάτερ ἅγιε, F. 19r°. μνήσθητι, Κύριε, τῆς εἰρήνης τῆς ἁγίας, μόνης, καθολικῆς, * καὶ ἀποστολικῆς σου ἐκκλησίας, τῆς ἀπὸ περάτων τῆς οἰκουμένης μέχρι τῶν περάτων αὐτῆς. Μνήσθητι, Κύριε, τοῦ ἁγιωτάτου καὶ μακαριωτάτου ἀρχιερέως ἡμῶν, Ἄββα δεῖνος, πάπα καὶ πατριάρχου τῆς μεγαλοπό- F. 19v°. λεως Ἀλεξανδρείας· συντηρῶν συντήρησον ἡμῖν αὐτὸν * ἔτεσι πολλοῖς καὶ χρόνοις εἰρηνικοῖς. Μνήσθητι, Κύριε, τῆς ἁγίας ἐκκλησίας ταύτης, καὶ τῶν συνελεύσεων ἡμῶν· τὰς ἐπισυναγωγὰς ἡμῶν, Κύριε, εὐλόγησον.

8. – Oratio quae dicitur post Apostolum.

Ὁ Θεός ὁ τοὺς οὐρανοὺς ἐκτείνας [28], καὶ τὴν γῆν θεμελιώσας, F. 20r°. καὶ τὴν ἄβυσσον κλείσας, καὶ τὴν θάλασσαν χαλινώσας, * καὶ τὸν ἄνθρωπον πλάσας κατ' ἰδίαν εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν· ἥλιος φωτίζων τοὺς ὑπὸ τοῦ σκότους τῆς ἁμαρτίας συνεχομένους· δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, φιλάνθρωπε ἀγαθέ, καὶ καθὼς ἠκούσαμεν τοῦ θεοκηρύττου Παύλου τοῦ ἀποστόλου, οὕτως παραμένωμεν, καὶ τῶν κατολικῶν [29] F. 20v°. νοημάτων * ἀποσώμεθα· χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ σου, τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ, τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν καὶ ἀεί, καὶ εἰς τούς...

9. – Oratio quae dicitur post Catholicam.

Ὁ Θεὸς ὁ ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα [30] καὶ βασιλεύων εἰς τοὺς αἰῶνας, ὁ καρπὸς πάντων τῶν δικαίων, ἡ ῥίζα ἡ ἀνεξερεύνητος, φῶς τὸ ἐκ τοῦ

[27] MS: ελεχιστου.

[28] MS: εκτιμας.

[29] The parallel Arabic has "corrupting" (*mufsida*). Could this, perhaps, stand for κατ' ὀλοῶν?

[30] Erroneously corrected *alia manu* to εωνας (by anticipation).

21r°. φωτός, * πρόσδεξαι ἡμῶν τὰς εὐχὰς τὰς φωτεινάς (31), καὶ ἐλευθέρωσον ἡμᾶς ἐκ τῆς δουλείας τοῦ ἐχθροῦ· δικαίωσον ἐν τῇ χρηστότητί σου ὡς Κορνήλιον, τοῖς πράξεσι τῶν ἁγίων σου ἀποστόλων μαρτυρόμενον, καὶ κατίσχυσον ἡμῶν τὸν νοῦν καὶ τὴν διάνοιαν, ἵνα μιμηταὶ γενώμεθα
21v°. * τῆς χρηστότητός σου· σὺ γὰρ εἶ ὁ πάντων τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν ταμίας, δοτήρ τε καὶ κύριος, Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν· φιλάνθρωπος εἶ, προσκυνητὸς (32) καὶ δεδοξασμένος, καὶ πρέπει σοι ἡ δόξα, τιμή, καὶ τὸ κράτος, σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ καὶ τῷ Ἁγίῳ σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεί, καὶ...

10. – Oratio incensi ad (lectionem) Actuum (Apostolorum).

F. 22r°. Ὁ Θεὸς ὁ (33) προσδεξάμενος * Ἀβραὰμ τὰς ὁλοκαυτώσεις, καὶ ἀντιδεδωκὼς αὐτῷ Ἰσαὰκ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ πρόβατον εἰς ὁλοκάρπωσιν· αὐτὸς οὖν Κύριε, δέχου καὶ ὑφ' ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὰ ὁλοκαυτώματα τοῦ θυμιάματος τούτου· ἀντικατάπεμψον ἡμῖν τὰ ἐλέη σου τὰ πλούσια,
F. 22v°. καὶ ποίησον ἡμᾶς καθαροὺς (34) * ἀπὸ πάσης δυσωδίας τῶν ἁμαρτάδων, καὶ καταξίωσον ἡμᾶς λατρεύειν σοι ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ ἐνώπιόν σου, πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν. Καὶ δεόμεθά σου, Πάτερ ἅγιε, μνήσθητι, Κύριε, τῆς εἰρήνης.... (35)

11. – Oratio evangelii, secundum textum Alexandrinorum.

F. 23r°. Δέσποτα Κύριε, Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ ἐξαποστείλας τοὺς * ἁγίους (36) σου μαθητὰς καὶ ἀποστόλους ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, κηρῦξαι (37) καὶ διδάξαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας σου, καὶ μαθητεύειν πάντα τὰ ἔθνη εἰς τὴν ἐπίγνωσίν σου· διὸ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, φιλάνθρωπε
F. 23v°. ἀγαθὲ Κύριε, διάνοιξον τὰ ὦτα τῶν καρδίων ἡμῶν εἰς τὴν ἀκρόασιν τῶν ἁγίων σου εὐαγγελίων· * διάνοιξον καὶ τὰ αἰσθητήρια τῶν ψυχῶν ἡμῶν, καὶ καταξίωσον ἡμᾶς γενέσθαι, μὴ μόνον ἀκροατάς, ἀλλὰ καὶ ποιητὰς τῶν θείων (38) σου προσταγμάτων· εὐδοκίᾳ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ καὶ δεδοξασμένος (39), σὺν τῷ παναγίῳ

(31) MS: φωτιμας.
(32) MS: προσκυνητου.
(33) MS: *deest.*
(34) MS: καθαρος.
(35) The rest of the prayer is omitted. The missing text occurs above, ff. 18v°-19v°.
(36) MS: αγιου. A common error before a word beginning with σ.
(37) MS: κυρηξε.
(38) MS: θν, the abbreviation for θεόν, which would have been pronounced rather like θείων.
(39) MS: δηδοξασμενος.

καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ καὶ ὁμοουσίῳ (40) σου (41) Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν...

F. 24r°. **12.** – * Oratio evangelii, (secundum) ordinem Aegyptiorum (42).

Δέσποτα Κύριε, Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τοῖς ἁγίοις σου μαθηταῖς καὶ ἱεροῖς σου ἀποστόλοις εἰπών, ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι (43) ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε καὶ (44) οὐκ εἶδον, καὶ ἀκοῦσαι (45) ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν, ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ F. 24v°. ὅτι βλέπουσι (46), καὶ τὰ ὦτα ὑμῶν ὅτι ἀκούει· * καὶ καταξιωθῶμεν (47) ἄρτι τοῦ ἀκοῦσαι καὶ ποιῆσαι τὰ ἅγιά σου εὐαγγέλια, ταῖς λιταῖς τῶν ἱερῶν σου. Μνημόνευσον οὖν, Δέσποτα, καὶ νῦν πάντων τῶν ἐντειλαμένων ἡμῖν τοῖς ἀναξίοις τοῦ μνημονεύειν αὐτῶν εἰς τὰς δεήσεις ἡμετέρας F. 25r°. καὶ τὰς αἰτήσεις (48) ἃς ἀναβιβάζομέν σοι, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν· * τοὺς προτετελευτηκότας ἀνάπαυσον αὐτούς· τοὺς κάμνοντας ἔρρωσον αὐτούς· σὺ γὰρ εἶ ζωὴ ἡμῶν πάντων, καὶ σωτηρία ἡμῶν πάντων, καὶ ἐλπὶς ἡμῶν πάντων, καὶ ἴασις ἡμῶν πάντων, καὶ ἀνάστασις οἰκεία πάντων F. 25v°. ἡμῶν, καὶ σοι τὴν δόξαν, τιμήν, καὶ προσκύνησιν ἀναπέμπομεν, * σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρί, καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ καὶ ὁμοουσίῳ σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεί, καὶ εἰς τούς...

13. – Oratio post evangelium.

Καὶ πάλιν παρακαλέσωμεν (49) τὸν παντοκράτορα καὶ ἐλεήμονα Θεόν, τὸν Πατέρα τοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, φιλάνθρωπε ἀγαθὲ Κύριε· * F. 26r°. διαφύλαξον τὰς ψυχὰς τῶν δούλων σου τῶν προκεκοιμημένων ἐν πίστει

(40) MS: ομοοσιου.

(41) MS: *deest*, but standard with this prayer ending and found in the parallel Arabic.

(42) Two other variant prayers "of the Egyptians" are found in RENAUDOT I, 76 and 79. This could refer to the churches of Cairo, as opposed to those of Alexandria, for Cairo is frequently called by the Copts *Miṣr* the Arabic name for Egypt.

(43) MS: δικεε.

(44) MS: κι.

(45) MS: ακουσι.

(46) MS: βλεγιουσι. The π of the archetype was misread as two letters.

(47) MS: καταξιωθιημεν. The ω was apparently again misread as two letters.

(48) MS: ιτησις.

(49) MS: παρεκαλεσωμεν.

Χριστοῦ, πατέρων ἡμῶν καὶ ἀδελφῶν, ἀνάπαυσον· τὰς θυσίας, τὰς προσφοράς, τὰ εὐχαριστήρια τῶν δούλων σου πρόσδεξαι· τοὺς δούλους
26v°. σου τοὺς κατηχουμένους ἐλέησον, αὐτοὺς βεβαίωσον * τῇ εἴς σε πίστει· τὰ μὲν ([50]) κατάλειμμα ἰδωλολατρείας ἐκρίζωσον ἀπὸ τῶν διανοίων αὐτῶν· τὸν δὲ νόμον σου καὶ τὸν φόβον σου, τὰς ἐντολάς σου, τὴν ἀλήθειάν σου, τὰ ἐντάλματά ([51]) σου, τὰ διαβήματά σου τὰ ἅγια κατάθου ([52])
27r°. ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν· δὸς αὐτοῖς ἐπιγνῶναι περὶ ὧν κατηχήθησαν * λόγων τὴν ἀσφάλειαν ἐν καιρῷ εὐθέτῳ· καιρῷ δὲ ἐπιτηδείῳ καταξίωσον αὐτοὺς τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας, τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν, καὶ τοῦ ἐνδύματος τῆς ἀφθαρσίας, ναὸν τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος κατασκευάζων αὐτούς· διὰ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, δι' οὗ καὶ...

ANAPHORA OF SAINT BASIL

F. 27v°. **1.** – * Oratio veli, ex anaphora Jacobi apostoli, secrete (dicenda):

F. 28v°. Ὁ Θεὸς ὁ διὰ πολλὴν καὶ ἄφατόν σου φιλανθρωπίαν... * ...καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

Renaudot 58:6: ἵνα: *lege* + τὸ (BRIGHTMAN 46:24).
58:14: Ἱκετεύομεν: *lege* + καὶ παρακαλοῦμεν (found in RENAUDOT's Latin translation; cf. also BRIGHTMAN 47:1).

2. – Oratio pacis.

F. 29r°. Καὶ πάλιν παρακαλέσωμεν... * ...μνήσθητι, Κύριε, τῆς εἰρή-
F. 30r°. νης ... * ...μηδὲ κατὰ παντὸς τοῦ λαοῦ σου.

59:9: τούτου: *lege* + τὴν (BRIGHTMAN 121:8).
59:14-15: βασιλεύς: *lege* Βασιλεῦ.

3. – Oratio patrum.

F. 30v°. Καὶ πάλιν παρακαλέσωμεν... * ...μνήσθητι, Κύριε, τοῦ ἁγιω-
F. 32v°. τάτου... * ...ἐν εἰρήνῃ καὶ δικαιοσύνῃ διαφύλαξον.

59:34: Δ': *lege* + πάπα καὶ πατριάρχου τῆς μεγαλοπόλεως Ἀλεξανδρείας (in the Latin translation). The text of the MS., how-
F. 31r°. ever, continues: τὸν ὁσιώτατον καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν * πάπαν δεῖνα, (BRIGHTMAN 121:14: καὶ τὸν ὁσιώτατον ἡμῶν ἐπίσκοπον τὸν δ.).

([50]) Subsequently changed to μεγ, apparently for the sake of euphony with the first consonant of the following word.
([51]) MS: νταλματο.
([52]) Corrected *alia manu* from κατατου.

59:34-35: συντηρήσων: *lege* συντηρῶν (BRIGHTMAN 121:15).
60:5: σῆς: *lege* τῆς (BRIGHTMAN 121:20).
60:14: οὐράνιον: in the margin: + κε ευλογικον.
60:14: εὐλογημένον: in the margin: πνευματικον.
60:18: ἐπὶ: *lege* ἐν.

4. – Oratio pro congregatione.

Καὶ πάλιν παρακαλέσωμεν....δι' οὗ δεόμεθα (lacuna in RENAUDOT's MS.) καὶ παρακαλοῦμέν σε, φιλάνθρωπε ἀγαθὲ Κύριε· μνήσθητι, F. 33r°. Κύριε, τῆς ἁγίας ἐκκλησίας * ταύτης καὶ τῶν συνελεύσεων ἡμῶν· τὰς ἐπισυναγωγὰς ἡμῶν, Κύριε, εὐλόγησον· δὸς ἡμῖν αὐτάς, ὁ Θεός, ἀκωλύτως καὶ ἀνεμποδίστως γενέσθαι, κατὰ τὸ ἅγιον καὶ μακάριόν σου θέλημα, οἴκους εὐχῶν, οἴκους ἁγιασμῶν, οἴκους εὐλογισμῶν (53), ἡμῖν καὶ τοῖς μεθ' ἡμᾶς, εἰς τὸν αἰῶνα χάρισαι. Ἐξεγέρθητι (54), F. 33v°. Κύριε, καὶ * διασκορπισθήτωσαν πάντες οἱ ἐχθροί (55) σου, καὶ φυγέτωσαν εἰς τὰ ὀπίσω πάντες οἱ μισοῦντες τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον. Τὸν δὲ λαόν σου τὸν πιστὸν καὶ ἀληθινὸν ποίησον ἐπ' εὐλογίαις, χιλίας χιλιάδας καὶ μυρίας μυριάδας, ποιοῦντας... (end of lacuna in RENAUDOT) F. 34r°. ...φιλανθρωπίᾳ τοῦ * μονογενοῦς σου Υἱοῦ, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ, κλ'.

60:25: πατέρα: *lege* + τοῦ (as always with this prayer beginning).

5. – Oratio (osculi) pacis, sancti Basilii.

F. 35r°. Ὁ Θεὸς ὁ μέγας, ὁ αἰώνιος... * ...δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ σοι δόξα καὶ τιμή, κλ'.

62:24: ἐν: corrected *alia manu* from ἐπ'.
62:34: τῆς σῆς: τῇ σῇ, ὁ Θεός.
62:38: κακίας: *lege* + καὶ πανουργίας (in the Latin translation).
63:4: δόξα καὶ : ἡ δόξα, (as elsewhere in this MS.).

6. – Adhuc alia oratio ad (osculum) pacis.

F. 35v°. F. 37r°. Πᾶσαν ὑπερεκκύπτει τοῦ λόγου * δύναμιν... * ...ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, δι' οὗ, κλ'.

63:13-15: ἑωράκασιν...ἁμαρτωλοῖς : ἑωράκασι, ταῦτα διακονεῖν καὶ τούτοις ἁμαρτωλοῖς (*lege*: καὶ τούτοις ἁγιάζεσθαι τοῖς ἁμαρτωλοῖς).
63:19: ἂν: *lege*: ἦν.
63:24: προκομίζοντες: *lege* προσκομίζοντες.

7. – Dicit sacerdos:

Ὁ Κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν.

(53) MS: ευλογισων.
(54) MS: εξηγερθητι, both here and in the Anaphora of Cyril.
(55) MS: εχθρις.

Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας.

Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ.

Ἄξιον καὶ δίκαιον... ὁ ὤν, Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεὸς τῆς ἀλη-
38r°. θείας... * ...ὁ παρὰ πάσης ἁγίας δυνάμεως προσκυνούμενος·

64:16: τὰ: deest (contrary to Ps. 137,6 and the parallel Arabic).
64:16-17: ποιήσας: *lege* + τὸν.

Ὁ διάκονος. Οἱ καθήμενοι ἀναστῆτε.

Ὧι παραστήκουσιν ἄγγελοι...... καὶ δυνάμεις.

Ὁ διάκονος. Εἰς ἀνατολάς.

F. 38v°. * Οἱ παρίστανται κύκλῳ σου...... καὶ λέγοντα.

64:34: Οἱ: Σοὶ (Cf. BRIGHTMAN 131:25).

(*Ὁ διάκονος*.) Προσχῶμεν.

(*Ὁ λαός*.) Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος.

F. 39v°. 8. – Ἅγιος...... εἶ ἀληθῶς... * ...ἀειπαρθένου Μαρίας.

65:2: ἔπλασας ἡμᾶς: *lege* + καὶ ἐποίησας ἡμᾶς (in the Latin).

Ὁ λαός. Ἀμήν.

F. 40v°. Σαρκωθεὶς καὶ ἐνανθρωπήσας... * ...κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ.

65:31: πεπρασμένοι: *lege* πεπραμένοι (Rom. 7. 14; MS: πεπραγμένοι, which would have been pronounced the same way).

Ὁ λαός. Κατὰ τὸ ἔλεός σου.

F. 41r°. 9. – Κατέλιπεν δὲ ἡμῖν... * ...ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.

Ὁ λαός. Πιστεύομεν.

Ἔλαβεν ἄρτον..... καὶ ἀνάληψιν ὁμολογεῖτε (lacuna of one leaf — in RENAUDOT 67:5-30: ἄχρις...... προκείμενά).

66:11: 2nd Θεὸν: *lege* + τῶν (as in the other two anaphoras).
66:36: λάβετε: added in the margin *alia manu* ([56]).
66:42: ἐσθίετε: *lege* ἐσθίητε.

F. 43r°. * σου δῶρα ταῦτα, καὶ ἁγιάσαι καὶ ἀναδεῖξαι ἅγια ἁγίων.

Ὁ ἱερεύς, ἐκφωνήσει. Καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον..... τοῖς ἐξ αὐτοῦ μεταλαμβάνουσιν.

(*Ὁ λαός*.) Ἀμήν.

([56]) The word is lacking in the corresponding passage of the Anaphora of Cyril, the Byzantine Anaphora of Mark (BRIGHTMAN 133:7) and in RENAUDOT's text of the Anaphora of Gregory. In this MS., it is found in the parallel Arabic translation here, but not in the Arabic translation of the Anaphora of Gregory. In the modern missal, on the other hand, it occurs in all three anaphoras in both the Coptic and the Arabic.

F. 43v°. Τὸ δὲ ποτήριον * τοῦτο..... τοῖς ἐξ αὐτοῦ μεταλαμβάνουσιν.
('Ο λαός.) 'Αμήν.

F. 44r°. Καὶ καταξίωσον ἡμᾶς... * ...τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι.

10. – Μνήσθητι, Κύριε, τῆς ἁγίας, μόνης.....ἐν τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ Χριστοῦ σου.

68:20: καθολικῆς: *lege* + καὶ ἀποστολικῆς (as elsewhere).

F. 44v°. 68:23: σου: + καὶ τῶν ἐν αὐτῇ * ὀρθοδόξων ἐπισκόπων.

'Εν πρώτοις μνήσθητι..... τὸ ποίμνιόν σου ἐν εἰρήνῃ.

F. 45r°. * Μνήσθητι, Κύριε, τῶν ὀρθοδόξων πρεσβυτέρων..... λαοῦ σου.

68:36: καὶ ὑπηρεσίας: *deest.*

Μνήσθητι ἡμῶν..... ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐφάπαξ.

F. 45v°. Μνήσθητι, Κύριε, καὶ σωτηρίας..... κατοικούντων * ἐν αὐτῇ.

69:7: καὶ: *lege* + τῆς.

Μνήσθητι, Κύριε, τοῦ ἀέρος καὶ τῶν καρπῶν τῆς γῆς.
Μνήσθητι, Κύριε, τῶν ὑετῶν καὶ τῶν σπορίμων τῆς γῆς.
Μνήσθητι, Κύριε, τῆς συμμέτρου ἀναβάσεως τῶν ποταμίων ὑδάτων.

F. 47r°. Εὔφρανον πάλιν καὶ ἀνακαίνισον... * ...τὸ θέλημά σου τὸ ἅγιον.

69:39: περιστεύσωμεν: *lege*? περισσεύωμεν (II Cor. 9,8) [57].
69:40: τό: *lege*: τοῦ (cf. RENAUDOT 102:6).

'Ο λαός. Κύριε, ἐλέησον.

F. 49r°. Μνήσθητι, Κύριε, τῶν τὰ τίμια δῶρά σοι... * ...τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ἡμᾶς.

70:8: πρόσαγμά: *lege* πρόσταγμά.
70:12: εὐαρεστάντων: *lege* εὐαρεστησάντων.
70:28: ἁγίου: *lege* + καὶ (in RENAUDOT's translation).
70:33-35: Τοῦ ἁγίου Δ. οὗ...ἐπιτελοῦμεν: *deest.*

Dicit diaconus diptycha. Dicit sacerdos secrete:

F. 49v°. **11.** – 'Ομοίως δὲ μνήσθητι... * ...ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων σου.

71:4: τῶν: *lege* + ἐν.
71:7: ἀναπαύσας: *lege* ἀναπαῦσαι (thus in the Latin).
71:10: "Εκτρεψον: *lege* "Εκθρεψον (Ps. 22,2).
71:10: σύναψον: *deest* (but found in the parallel passage, ff. 92r° and 104r°).

[57] The Anaphora of Gregory (RENAUDOT 102:4), however, has περισσεύσωμεν.

Et post diptycha et benedictionem dicit sacerdos:

50r°. Ἐκείνους μέν, Κύριε, τὰς ψυχάς... * ...σὺν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι.

71:28: σου: *deest* (58).

Ὁ λαός. Ὅπερ (59) ἦν.

12. – *Prooemium ante fractionem.

F. 50v°. F. 51r°. Καὶ πάλιν εὐχαριστήσωμεν... * ...ὁ παντοκράτωρ Κύριος καὶ Θεὸς ἡμῶν.

71:36: πατρί: *lege* + τοῦ (as elsewhere generally).
71:37: δέ: *lege* + καὶ Θεοῦ (in RENAUDOT's translation).
71:38: ὅτι: *lege* + καὶ (in the Latin translation).
71:39: τόπῳ: *lege* + τούτῳ (also in the Latin).
72:9: κύριος καί: Κύριε ὁ (*lege* Κύριος ὁ, as is standard at the end of similar exhortations to prayer) (60).

13. – Oratio fractionis, ad Patrem.

F. 50r°. Δέσποτα Κύριε..... ὁ Θεὸς ὁ μέγας... * ...Πατέρα ἅγιον καὶ λέγειν.

73:11: κύριε: *lege* + Πάτερ (in the Latin translation).
73:26-27: δυνάμεων: *lege?* + ἡ ἀμέτρητος (61) (makes better sense).

Πάτερ ἡμῶν.

F. 53r°. F. 54r°. * *Εὐχὴ τῆς κλάσεως.* Τῆς υἱοθεσίας τὴν χάριν... * ...Πατέρα ἅγιον καὶ λέγειν.

74:16: καί: *lege?* + ἐν.
74:18: τε: σε (thus in the parallel Arabic).

14. – Dicit sacerdos post "Pater noster qui es in coelis":

F. 55r°. Ναὶ Πάτερ ἀγαθὲ καὶ φιλάγαθε... * ...δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ, κλ'.

74:27: εἰσενέγχῃς: *lege* εἰσενέγκῃς.
74:27: τόν: *deest* (found in the parallel Arabic, but not in the Coptic).

Ὁ διάκονος. Τὰς κεφαλὰς ὑμῶν.

(58) The σου is already expressed above (RENAUDOT 71:24) and does not strictly need to be repeated. The same thing occurs in the Anaphora of Gregory. The Byzantine Anaphora of Mark (BRIGHTMAN 134:28), on the other hand, agrees with Renaudot's text.

(59) Thus, too, in the Anaphora of Gregory. Byzantine Mark (BRIGHTMAN 134:31) again agrees with RENAUDOT's text.

(60) Cf. above, p. 315.

(61) MS: εμετρητος.

F. 56vº. **15.** – Τελειωθέντα τῆς εὐεργεσίας τὰ χαρίσματα... * ...δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ, κλ'.

76:37: σωτῆρος: + καὶ παμβασιλέως (62).
77:15: Πληθησώμεθα: *lege* πλησθησόμεθα.

16. – Absolutio Patris. Dicit sacerdos:

F. 60vº. Δέσποτα Κύριε...ὁ ἰώμενος ἡμῶν τὰς ψυχάς... * ...δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ, κλ'.

78:6: ἐλεύθεροι: ἐλευθερώμενοι.
78:6-7: σώματος: *lege* στόματος (in the Latin translation).
78:14: ἱλασμὸν: *lege*? + τῶν (thus in the Coptic).
78:17: Θεὸς: + ὁ.
78:26: ὁ: *deest* (contrary to Ps. 129,4).
78:27: εἶ : *lege*? + ὁ.
78:28: καὶ: + εἶ.
78:29-30: πάντας ἡμᾶς: ἡμᾶς πάντας.
78:33 ἄρας: ἀνάρας.
78:36-37: καὶ καταθέματος: *deest* (found, however, in the parallel Arabic).
79:1: ἕως: *lege*? + εἰς.
79:3-4: εὐαρέστησιν: *lege* + διὰ παντός (in the Latin translation).

17. – Dicit sacerdos confessionem:

Σῶμα ἅγιον καὶ αἷμα τίμιον...Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. 'Αμήν.
"Αγιον τίμιον σῶμα...Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. 'Αμήν.

79:31: υἱοῦ: *deest* (as also in the Anaphora of Gregory) (63).

Σῶμα καὶ αἷμα 'Εμμανουὴλ...τοῦτό ἐστιν ἀληθῶς. 'Αμήν.

F. 61rº. F. 62vº. * Πιστεύω, πιστεύω, πιστεύω, καὶ ὁμολογῶ... * ...ἀληθῶς. 'Αμήν.

79:40: σὰρξ: *lege* + ἡ (as in the Anaphora of Gregory — RENAUDOT 112:33).
80:8: ἐμαρτύρησε: *lege* ἐμαρτύρησεν.
80:11: ὑμῶν: *lege* ἡμῶν (thus in the Latin).
80:18: ἁμαρτιῶν: ἁμαρτίας (but plural in the parallel Arabic and the Coptic).

Δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ πρέπει...καὶ τῷ 'Αγίῳ Πνεύματι, νῦν, κλ'.

(62) Apparently under the influence of the Anaphora of Cyril, in which this added phrase occurs throughout. It does not occur elsewhere in the Anaphora of Basil and is presumably a scribal error.

(63) It is found, however, in the parallel Arabic here, but not in the Anaphora of Gregory. The modern missal, which has the Greek at this point, has τοῦ Υἱοῦ.

ANAPHORA OF GREGORY THE THEOLOGIAN

F. 64r°. 1. – *Anaphora sancti Gregorii Theologi. Oratio veli. Dicitur secrete:

F. 65v°. Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν...ὁ ἐπιστάμενος τὸν νοῦν... * ...καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, νῦν.

89:39: ἱκετεύων: ἱκετεύω.
89:41-90:1: ἀποστραφείης...κατησχυμμένον: ἀποστραφείην με τεταπεινωμένος καὶ κατησχυμμένος.
90:5: σοι: *lege* + τὴν.

F. 66r°. 2. – *Oratio osculi (pacis), sancti Gregorii.

F. 68v°. Ὁ ὢν καὶ προών, καὶ διαμένων εἰς τοὺς αἰῶνας... * ...καὶ τῷ Ἁγίῳ σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεί.

90:24: παράγων: *lege* παραγαγὼν.
90:35: τῆς: *deest.*
90:36: γενόμενος: γέγονας.
91:2: τοὺς: *deest.*
91:16: τῆς εὐδοκίας: *lege* τῇ σῇ, εὐδοκίᾳ (thus in the Latin).
91:17: ἁγίου: παναγίου σου.

3. – Oratio alia ad osculandum, sancti Gregorii.

F. 71r°. Χριστὲ...ἡ φοβερὰ καὶ ἀπερινόητος δύναμις... * ...καὶ τῷ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν, κλ΄.

91:35: ἀσπασάμενος: *lege* + ἀσπασμόν (thus in the parallel Arabic and the Coptic).
92:6: ἀλλ᾽: ἀλλὰ.
92:18: συμφώνως: *lege?* σύμφωνος.

4. – Post osculum (pacis) dicit sacerdos:

Ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ...εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν.

92:26: Θεοῦ: *lege?* + καὶ (thus in the Coptic).

Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας.

F. 71v°. * Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ.

Ἄξιον καὶ δίκαιον, ἄξιον καὶ δίκαιον. Ἀληθῶς γὰρ ἄξιόν ἐστιν

F. 73r°. καὶ δίκαιόν σε αἰνεῖν... * ...πάντα ποιοῦντα τὸν λόγον σου, Δέσποτα.

93:5: αἰνεῖν: *lege* + σὲ ὑμνεῖν (in the Latin translation).
93:15: πᾶσας: *lege* + τὰς.

Ὁ διάκονος. Οἱ καθήμενοι.

F. 74r°. *Ὁ ἱερεύς*. Ὁ ὢν Θεέ, Κύριε ἀληθινὲ ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ... * ...τὸ σὸν μεγαλεῖον ὑμνήσωμεν.

94:3-4: ἄτοπον: *lege* ἀτόπων λογισμῶν (thus in RENAUDOT's Latin).
94:5: ὥσπερ: *lege* ἅπερ (thus in the Latin).

Ὁ διάκονος. Εἰς ἀνατολὰς βλέψατε (64).

F. 75r°. Σοὶ γὰρ παραστήκει κύκλῳ... * ...δοξολογοῦντα, κεκραγότα καὶ λέγοντα.

94:11-12: παραστήκει: *lege* παρέστηκε (65).
94:13: ἑνὶ: *lege* + καὶ ἓξ πτέρυγες τῷ ἑνί (in the Latin).
94:14: κατακαλύπτουσι: κατακαλύπτει.
94:18: πρὸς: *lege?* + τὸν.

Ὁ λαός. Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος.

F. 76r°. 5. – Ἅγιος, ἅγιος εἶ, Κύριε, καὶ πανάγιος... * ...πραγμάτων παρέλειπας.

95:2: ὑπὸ: ὑποκάτω.
95:4-5 παρέλειπας: παραλίπας.

⌜Alexandrini dicunt hic (66): Domine, miserere.

F. 76v°. Σὺ ἔπλασάς με... * ...τοῦ θανάτου ἀπόφασιν ἥρπασα.

95:19: ἔφαγον: + 95:26: ἑκών, τὸν.

F. 77r°. * *Ὁ λαός*. Κύριε, ἐλέησον.

F. 77v°. Σύ μοι, ὦ Δέσποτα, τὴν τιμωρίαν... * ...ὁ ἀεὶ παρὼν ἐπεδήμησας.

95:26: εἰς: ἐπὶ τὸ.
95:33: ὑγιείαν: ὑγεῖαν (the late form).
95:33-34: παρανομηθεῖσας: παρανομηθείς (67).
95:35-36: ἀγνοοῦσι: ἀγνοοῦσιν.

Ὁ λαός. Κύριε, ἐλέησον.

F. 79r°. Ἐπὶ τὴν παρθενικὴν ἦλθες νηδύν... * ...ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων.

96:6: ἀπεσόβησας: ἀποσοβήσας.
96:13: ὑπένεγχας: *lege* ὑπήνεγκας.

Ὁ λαός. Κύριε, ἐλέησον.

(64) RENAUDOT, 64:33 and 94:10, has βλέπετε. This MS., on the contrary, has the aorist here and in the Anaphora of Cyril, where it agrees with Byzantine Mark (BRIGHTMAN 131:19). The modern Coptic missal, likewise, has the aorist in all three anaphoras.

(65) Changed *alia manu* to παριστηκε.

(66) Added in the margin *prima* (?) *manu*.

(67) MS: παρανομητης.

79v°. Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἦλθες... * ...κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ.

96:24: τὴν ἐμὴν: μου τὴν.

(*Ὁ λαός.*) Κατὰ τὸ ἔλεός σου, Κύριε.

F. 81v°. **6.** – Ταύτης μου τῆς ἐλευθερίας... * ...ἄχρις οὗ ἂν ἔλθω.

96:36: ταύτην: *lege* + λειτουργίαν.
96:37: ἄρτῳ: + μοι.
96:37: οἴνῳ: + παρέσχες.
96:40-41: τῆς σεαυτοῦ ἐξουσίας: *lege*? τῇ σεαυτοῦ ἐξουσίᾳ ([68]).
97:12: διαδόμενον: *lege* διαδιδόμενον.
97:20: Πίετε: Λάβετε ([69]), πίετε.
97:25: γὰρ: + ἂν.
97:26: ἐσθίετε: ἂν ἐσθίητε.
97:26: πίνετε: πίνητε.
97:29: ἀνάστασιν: *lege* + καὶ ἀνάληψιν (in the Latin translation).

Ὁ λαός. Τὸν θάνατόν σου.

F. 82v°. Ὥστε οὖν Δέσποτα... * ...διὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσιν.

98:1: δώρων ([70]).

Ὁ διάκονος. Κλίνατε Θεῷ μετὰ φόβου.

Dicit sacerdos secrete:

F. 83r°. Αὐτὸς οὖν Δέσποτα, τῇ σῇ φωνῇ... * ...τῆς ἡμετέρας ἀπολυτρώσεως.

F. 83v°. *Ὁ ἱερεὺς ἐκφωνήσει.* Καὶ ποιήσει τὸν μὲν ἄρτον... * ...μεταλαμβάνουσιν.

98:24-25: ποιήσει: *lege* ποιήσῃ.

Ὁ λαός. Ἀμήν.

F. 84r°. Τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο... * ...μεταλαμβάνουσιν.

98:38: τὴν: *deest.*

Ὁ λαός. Ἀμήν.

F. 85v°. 7. – *Ὁ ἱερεύς.* Σὲ δυσωποῦμεν, Χριστὲ... * ...ὁμόνοιαν σύναψον.

Ὁ λαός. Κύριε, ἐλέησον.

([68]) MS: εξουσιας.

([69]) Lacking in the parallel Arabic translation; cf. above, n. 56. It seems to me much more probable that it was also lacking originally in the Alexandrine version of the narration over the chalice, but gradually crept in by a process of assimilation to the narration over the bread.

([70]) An addition or correction is indicated in red ink, *alia manu*, in the margin, but part of it has been lost in the process of binding. The following can still be read: παρα—
ποη——

F. 86v°. Μνήσθητι, Κύριε, τῆς εἰρήνης... * ...ἐκκλησίας τῶν πιστῶν.

100:10: ἐξορκιστῶν: *lege?* ἐπορκιστῶν (which is found in the Anaphora of Cyril and is the *lectio difficilior*).

Ὁ λαός. Κύριε, ἐλέησον.

F. 87v°. Μνήσθητι, Κύριε, τῶν εὐσεβῶς βασιλευσάντων... * εἰς... τὰ ἴδια χάρισαι.

100:24: ἅγια: τίμια.

Ὁ διάκονος. Κλίνατε Θεῷ μετὰ φόβου.

F. 88r°. **8.** – Μνήσθητι, Κύριε, καὶ τῆς ἐμῆς ἀθλίας... * ...τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος.

101:2: περίσσευσόν: *lege?* ὑπερπερίσσευσόν (Rom. 5,20).

Ὁ λαός. Ἐλέησον ἡμᾶς. Γ̅ (71).

Ὁ ἱερεύς. Ὁ γὰρ λαός σου...τὸν Πατέρα, λέγουσα. *Ὁ ἱερεύς.* Ἐλέησον ἡμᾶς. Γ̅. Μνήσθητι, Κύριε, τοῦ ἀέρος καὶ τῶν καρπῶν τῆς γῆς.

Exscripta est in anaphora Basilii, a folio (42) (72).

F. 88v°.
F. 89v°. **9.** – * Χάρισαι τῷ λαῷ σου τὴν ὁμόνοιαν... * ...ἀναξίους ὄντας ὑπόδεξαι.

102:32: μετὰ: *lege* + τῶν.

Ὁ λαός. Κύριε, ἐλέησον.

F. 90r°. Μνήσθητι, Κύριε, καὶ τῆς πόλεως ἡμῶν... * ...ἐχθρῶν τε καὶ αἱρετικῶν.

F. 90v°. * (*Ὁ λαός.*) Κύριε, ἐλέησον.

F. 92r°. Μνήσθητι, Κύριε, τῶν προλαβόντων ὁσίων... * ...τὸ ἐπικληθὲν ἐφ᾽ ἡμᾶς.

103:9-10: Κύριε: + καί.

Dicuntur diptycha hic. Dicit sacerdos secrete:

F. 92v°. **10.** – Μνήσθητι, Κύριε, τῶν προκεκοιμημένων... * ...ὧν εἴπομεν τὰ ὀνόματα αὐτῶν.

Dicit sacerdos post diptycha et benedictionem.

Μνήσθητι, Κύριε, ὧν ἐμνήσθημεν...καὶ φιλάνθρωπος Θεός.
Ὁ λαός. Ἄνες, ἄφες, συγχώρησον.

(71) This response is evidently misplaced and should presumably occur between the following prayer of the priest and the subsequent rubric, as in RENAUDOT's text.

(72) RENAUDOT 101:16-102:6 (= 69:10-41; cf. above, p. 324).

93v°. Σὺ γὰρ εἶ ὁ Θεὸς ἡμῶν... * ...καὶ Ἁγίῳ Πνεύματι.

104:25: ἐπίσκεψον: ἐπίστρεψον (73).

104:33: σου: *deest* (74).

Ὁ λαός. Ὅπερ (75) ἦν.

11. – *Ὁ ἱερεύς. Προοίμιον τῆς κλάσεως.* Ἰησοῦ Χριστέ, τὸ σωτήριον F. 94v°. ὄνομα... * ...Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν.

Ὁ ἱερεὺς λέγει (τὴν) εὐχὴν τῆς κλάσεως. Εὐλογητὸς εἶ, Χριστὲ F. 96v°. ... * ...Πατέρα σου καὶ λέγειν. Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

108:9-10: ἐν μυστήριον: *lege* ἐμμυστήριον.

108:13: μετὰ: *lege* + τὸ.

108:34-35: ἁγιασμένη: *lege?* ἡγιασμένη.

108:36: πρέπει: *lege* + τοῖς υἱοῖς, καὶ ἐν θεϊκῷ (lacuna in RENAUDOT).

12. – Dicit populus: Pater noster. Dicit sacerdos:

F. 97v°. Ναὶ Κύριε, Κύριε, ὁ δεδωκὼς ἡμῖν... * ...καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν.

109:3: πᾶσαν: *lege* + τὴν (Lk. 10,19; cf. BRIGHTMAN 136:16).

Ὁ διάκονος. Τὰς κεφαλάς.

F. 98v°. **13.** – Ὁ κλίνας οὐρανοὺς καὶ κατελθὼν... * ...καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, νῦν.

Tunc dicitur absolutio Filii ab anaphora sancti Basilii; exscripta est folio (8) (76).

14. – Tunc dicitur confessio:

F. 99r°. * Σῶμα ἅγιον καὶ αἷμα τίμιον...Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Ἀμήν.

Σῶμα ἅγιον καὶ αἷμα τίμιον...Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ. Ἀμήν.

112:23-24: Σῶμα...τίμιον: *lege* Ἅγιον τίμιον σῶμα καὶ αἷμα (as in the parallel Arabic, the Anaphora of Basil and the modern missal).

112:25: Υἱοῦ: *deest* (as in the parallel Arabic and the Anaphora of Basil) (77).

Σῶμα καὶ αἷμα Ἐμμανουὴλ...τοῦτό ἐστιν ἀληθῶς. Ἀμήν.

F. 100v°. Πιστεύω, πιστεύω, πιστεύω καὶ ὁμολογῶ... * ...ἀληθῶς. Ἀμήν.

(73) Probably a scribal error due to the influence of ἐπιστρέψαι in tbe preceding sentence (RENAUDOT 104:24).

(74) As in the Anaphora of Basil; cf. above, n. 58.

(75) Again as in the Anaphora of Basil; cf. above, n. 59.

(76) Above, p. 316-318.

(77) Cf. above, n. 63.

113:1: παρέδωκεν: *lege* παρέδωκας (78) (as in the Latin).
113:2: πάντων: *lege* + ἡμετέρων (lacuna in RENAUDOT) (79).

Ἀκατάληπτε Θεέ, Λόγε ἀχώρητε...εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.

SUPPLEMENTARY PRAYERS

F. 62v°. 1. – * Benedictio abbreviata.

Χριστὸς ὁ ἀληθινὸς Θεὸς ἡμῶν εὐλογήσῃ καὶ ἡμᾶς (80) ἐλεήσῃ, πρεσβείαις καὶ ἱκεσίαις τῆς ὑπερενδόξου, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης δεσποίνης ἡμῶν, θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, τῇ δυνάμει τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ (81) σταυροῦ, προστασίαις τῶν τιμιωτάτων ἀσωμάτων αὐλῶν φοβερῶν, ἑπτ' ἀρχαγγέλων, Μιχαήλ, καὶ Γαβριήλ, καὶ Ῥαφαήλ, καὶ Σουριήλ, καὶ τῶν τετραμόρφων ζώων ἀσωμάτων, καὶ F. 63r°. τῶν εἴκοσι τεσσάρων (82) αὐλῶν πρεσβυτέρων, * τοῦ ἁγίου, ἐνδόξου προδρόμου, βαπτιστοῦ καὶ μάρτυρος Ἰωάννου, καὶ πασῶν τῶν ἐπουρανίων δυνάμεων, καὶ τῶν ἑκατὸν τεσσαράκοντα τεσσάρων χιλιάδων, τοῦ ἁγίου ἐνδόξου (83) τῶν θείων ἱερῶν ἀποστόλων, καὶ τοῦ ἁγίου καὶ μακαρίου Μάρκου, τοῦ ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ καὶ μάρτυρος, καὶ τοῦ ἁγίου Στεφάνου, τοῦ πρωτοδιακόνου (καὶ) πρωτομάρτυρος, καὶ τοῦ ἁγίου ἀθλοφόρου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου, καὶ τοῦ ἁγίου Θεοδώρου, καὶ F. 63v°. Θεοδώρου Ἀνατολαίου, * καὶ τοῦ ἁγίου φιλοπατὴρ Μερκουρίου, καὶ τοῦ ἁγίου Μηνᾶ, καὶ τοῦ ἁγίου Βίκτωρος, καὶ Κλαυδίου (84), καὶ χορῶν τῶν μαρτύρων, καὶ χορῶν τῶν σταυροφόρων, καὶ τοῦ ἁγίου Ἀντωνίου, καὶ ἁγίου Παύλου, καὶ ⌈τριῶν ἁγίων (85) Μακαρίου, καὶ Ἄββα Ἰωάννου Κωλοβω, καὶ ἁγίου Πιϣοι, καὶ ἁγίων Μαξίμου καὶ Δουμετίου (86), καὶ ἁγίου Μωϋσέως (87), τῶν μαρτύρων, καὶ τοῦ ἁγίου Παχωμίου (88),

(78) MS: παραδωκας.
(79) Even though this fills RENAUDOT's textual lacuna, the sense of the passage still does not seem to be complete.
(80) This could also be read ὑμᾶς.
(81) MS: + ο.
(82) MS: τησσαρων.
(83) There is clearly a lacuna in the sense here; none is indicated in the MS.
(84) MS: Κλαυτιου.
(85) MS: τρισαγιον.
(86) MS: Δουμεδιου.
(87) MS: Μωυσης.

καὶ ἁγίου Σενουθίου ἀρχιμανδρίτου (89). εὐλογία, καὶ βοήθεια, καὶ ἡ χάρις Γέσται μεθ' ἡμῶν πάντων, ἡμῶν (90) αυχων (91) – – των καὶ ωσι καὶ ἐλεήσῃ – – – – ήσῃ πᾶν τὸ χριστιανόν (92).

F. 101r°. 2. – * Oratio infirmorum.

Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ Πατὴρ τοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, φιλάνθρωπε ἀγαθὲ Κύριε, μνήσθητι, Κύριε, τῶν νοσούντων. Τοὺς νοσοῦντας τοῦ λαοῦ σου, Κύριε, ἐπισκεψάμενος ἐν ἐλέει καὶ οἰκ-

F. 101v°. τιρμοῖς, ἴασαι· ἀπόστησον ἀπ' (93) αὐτῶν * τε καὶ ἀφ' ἡμῶν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν· τὸ πνεῦμα τῆς ἀσθενείας ἐξέλασον (94)

F. 103r°. ἀπ' αὐτῶν· τοὺς ἐν μακροῖς ἀρρωστήμασι (95) . . . * . . . ἐν τῷ σωτηρίῳ σου· χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, δι' οὗ καὶ μεθ'.

3. – Oratio defunctorum.

Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ Πατὴρ τοῦ Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ (96), δι' οὗ δεόμεθα (97)

F. 103v°. καὶ παρακαλοῦμέν * σε, φιλάνθρωπε ἀγαθὲ Κύριε, μνήσθητι, Κύριε, τῶν κοιμηθέντων πατέρων ἡμῶν καὶ ἀδελφῶν. Ὁ ζωῆς καὶ θανάτου τὴν ἐξουσίαν ἔχων, δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, φιλάνθρωπε ἀγαθὲ Κύριε, τὰς ψυχὰς τῶν δούλων σου, τῶν προκεκοιμημένων πατέρων

F. 104r°. ἡμῶν καὶ ἀδελφῶν καὶ ἐν πίστει Χριστοῦ προαναπαυσαμένων (98), * ἀναπαῦσαι καταξίωσον ἐν κόλποις τῶν ἁγίων πατέρων ἡμῶν, Ἀβραὰμ

(88) MS: Παχωμιος.

(89) MS: αρχημαντρ'του.

(90) MS: ιστεμαθημωνπαντωνημων.. The repeated ἡμῶν could again be read ὑμῶν.

(91) The χ could possibly be a δ (or even a λ followed by another letter).

(92) Unless a line has been lost, the text ends here.

(93) MS: επ.

(94) MS: εξαλασον.

(95) The rest of the text will be edited as part of the Anaphora of Cyril.

(96) MS: + ὁ ζωῆς, apparently anticipating the following sentence. Or the phrase could be emended to ὁ ζῶν.

(97) MS: κεμεθα.

(98) Arabic rubric in the margin: *Ab hic in anaphora Cyrilli.* The same rubric is abbreviated in the opposite margin to: *Ab hic.*

F. 105vº. καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ (99) . . . * . . . μετὰ πάντων τῶν ἁγίων σου· χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς (100) καὶ.

4. – Oratio oblationum.

Τῶν προσφερόντων εἰς τιμὴν καὶ δόξαν τοῦ ἁγίου σου ὀνόματος
F. 106rº. τὰς θυσίας, τὰς * προσφοράς, τὰ εὐχαριστήρια (101) πρόσδεξαι, ὁ Θεός, ἐπὶ τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον (102) . . .
F. 108rº. * . . . ἐν τῷ μέλλοντι μὴ παραδῷς· (103) χάριτι.

Si jungitur oratio infirmorum (orationi) oblationum vel uni ex aliis orationibus, non sejungitur, sed dicit post Kyrie eleison (104):

Χάριτι καὶ οἰκτιρμοῖς καὶ φιλανθρωπίᾳ τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, Κυρίου δὲ καὶ Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ δεόμεθα (105) καὶ παρακαλοῦμέν σε, φιλάνθρωπε ἀγαθὲ Κύριε, τῶν προσφερόντων (106)
F. 108vº. εἰς τιμὴν καὶ δόξαν τοῦ ἁγίου σου ὀνόματος * τὰς θυσίας, τὰς προσφοράς, τὰ εὐχαριστήρια.

William F. MACOMBER
H. M. M. L. - St. John's University
Collegeville, MN 56321, U.S.A.

(99) Also to be completed in my edition of the Anaphora of Cyril.
(100) MS: ιχτιρμς.
(101) Arabic rubric in the margin: *Ab hic dicitur in Cyrilli.*
(102) Also to be completed in the Anaphora of Cyril.
(103) MS: παραδης.
(104) Badly expressed. If the Prayer of the Oblations is joined to the Prayer of the Sick or some other prayer, the ending of the latter is adapted so as to serve as an introduction to the Prayer of Oblations.
(105) MS: κεομεθα.
(106) MS: προσφοροντων.

Les prières presbytérales de la Tritoektî de l'ancien Euchologe byzantin

IIe Partie: ESSAI DE COMMÊNTAIRE (*)

Un certain nombre d'euchologes (*Barberini 336, Leningrad 226, Grottaferrata G b VII, Sevastianov 474, Vatican 1970*) placent l'office de la *Tritoektî* après celui de None. Ceci ne veut naturellement pas dire qu'il était célébré à ce moment-là de la journée; il est placé, tout simplement comme office extraordinaire, après le cursus ordinaire. *Grott. G b I* le place avant le cursus et après les liturgies; *Coislin 213* dit qu'il se trouve dans un rouleau à part, avec les « autres » liturgies. *Sinaï 957* précise qu'il se célèbre après la 1ère heure (ce qui pourrait aussi signifier après Prime).

Dans notre article sur les prières des Petites Heures (1), nous avons présenté les trois Heures de Tierce, Sexte et None comme faisant partie de l'office cathédral byzantin, vu la constance de leur présence dans tous les euchologes de type patriarcal; Prime, par contre, n'apparaît qu'à une époque relativement récente. Notre ami J. Mateos, dans son introduction au *Typicon de la Grande-Eglise* (2), et d'après les données de celui-ci, constatait qu'à Sainte-Sophie les Petites Heures n'existaient pas pendant l'année, mais seule la *Tritoektî* pendant le Carême. Nos euchologes ne nous permettent pas d'être aussi catégoriques, vu que les Petites Heures et la *Tritoektî* sont rapportées dans les mêmes codex. Peut-être Tierce, Sexte et None étaient-elles réservées, hors du Carême, aux jours auxquels on ne célébrait pas la liturgie

(*) Suite de M. ARRANZ S.J., *Les prières presbytérales de la Tritoektî de l'ancien Euchologe byzantin*, Ière Partie: *Textes et Documents*, *Or.Chr. Per.*, XLIII (1977) 70-93. On s'y refère par: *Ière Partie*.

(1) *Pr. Heur.* 79 (cf. note 2, *Ière Partie*, p. 70).

(2) J. MATEOS, *Le Typicon de la Grande-Eglise* (= *OCA* 165, 166) Rome 1962, 1963. Nous citerons cet ouvrage par: MATEOS, *Typicon*, I ou II; ici: I, XXIV.

eucharistique. Ces jours semblent avoir été assez nombreux, puisque le *Typikon* ne prévoit des lectures pour la messe que les samedis, les dimanches, les mémoires de certains saints et, *ad libitum*, tous les mercredis et vendredis hors du Carême (3). Si le *Typikon* parle de la *Tritoektî* et non de Tierce, Sexte et None, c'est sans doute, parce que la première possédait des parties variables qu'un *Typikon-kanonarion* (par définition, liste de lectures) se devait d'indiquer; le *Typikon* fait très peu de cas des parties fixes de la *Tritoektî* elle-même et on peut comprendre dès lors qu'il néglige les références des Petites Heures qui, selon les euchologes, semblent ne pas avoir eu d'éléments variables.

Si donc, pendant l'année, Tierce, Sexte et None, de même que l'office de Minuit, se joignaient aux Vêpres et aux Matines pour former un cycle de six offices — que nous avons présenté (4) comme un tout complet, dérivé du système ternaire de la tradition biblique (Ps 54,18 et Dan 6,6) et judéo-chrétienne (*Didaché* 8,8) — en Carême, on revenait au cursus ternaire simple: Matines, *Tritoektî*, Vêpres-liturgie des Présanctifiés. L'office du soir pouvait être prolongé par la *Pannychis*, qui n'était séparée des Vêpres que par une lecture intermédiaire.

Les Matines aussi étaient suivies d'une lecture (5) qui durait jusqu'à la *Tritoektî* (jusqu'à la 6e heure, précise *Patmos 266*). Il semble bien étonnant qu'une lecture ait pu durer toute la matinée, à moins qu'il ne faille l'entendre comme une lecture commentée, de type catéchétique, à l'intention des catéchumènes. Ce qui ne serait pas improbable si l'on considère que le cycle de lectures de la *Tritoektî* (Isaïe et autres rares prophètes) et des Vêpres de Carême (Genèse et Proverbes) ne pouvait vraiment pas suffire pour une instruction biblique complète. Le pluriel *proanagnôsmata* pourrait se traduire par le latin *praelectiones* qui correspond tout simplement au français *cours*.

(3) MATEOS, *Typicon*, II, 302.

(4) *Pr. Heur.* 52 et 79.

(5) *Proanagnôsis* selon *Patmos 266*, « *de l'ancien* » (Testament?) selon *H.-Stavros* 40, au mercredi des Laitages; *proanagnôsmata*: les deux mss le I lundi de Carême. A ce propos, les codex *Coislin 213* et *Grottaferrata G b I* contiennent une rubrique intéressante à propos du Manichéen candidat au baptême: celui-ci, à partir du moment des exorcismes, est consideré comme un catéchumène ayant le droit de rester dans l'église et d'écouter les écritures (*Coislin 213*, f. 132r, *Grottaferrata G b I*, f. 104v). Cf. J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venise 1730, p. 701.

Dresde 104, à peine plus récent que *Patmos 266* et *H.-Stavros 40*, indique la 4e heure (pour nous: dix heures) comme le début de la *Tritoektî*, mais Syméon revient à la 6e heure, qui est l'heure de la crucifixion et du démon de midi. Le témoignage de *Sinaï 957*, sur la célébration de la *Tritoektî* après la 1ère heure, doit être considéré comme exceptionnel et en rapport, peut-être, avec la praxis monastique de faire une lecture (catéchèse de Théodore Studite par exemple, selon le *Triôdion katanyktikon*), après Prime.

L'office commençait par l'ecphonèse ou bénédiction initiale: *Béni* (*soit* ou *est*) *le Règne*, prononcée par le prêtre à la suite de l'invitation diaconale: *Bénis, ô maître*. Aujourd'hui cette bénédiction ouvre la liturgie eucharistique, mais elle ne lui est pas exclusivement réservée puisque le baptême aussi l'emprunte. Pour Syméon cette ecphonèse — par opposition au *Béni Dieu*, qui appartient plutôt à l'Ancien Testament — est caractéristique de l'office *asmatikos* en général et des Vêpres en particulier (6), et aussi des Matines (7), de la *Tritoektî* (8) et des Présanctifiés (9). C'était aussi le début de la *Pannychis* selon *Dresde 104* (10). La tradition studite (sabaïto-constantinopolitaine) a conservé cette ecphonèse au début des Vêpres monastiques; cf. par ex. l'*Horologe de Grottaferrata* de 1677.

A l'ecphonèse initiale suivaient les *eirînika* ou *synaptî* de la paix ou encore grande *synaptî*, qui selon *Sinaï 957* se disait à genoux. Selon la description de Syméon, les *eirînika* se disaient trois fois au cours de la *Tritoektî*: avec la prière [1] au début, puis avec la prière de l'entrée [4] et finalement avec la II prière des fidèles [8]. Dans *Barb. 336* et les autres mss, cette *synaptî* n'est prévue qu'avec la prière [4].

J. Mateos, dans son étude historique de la première partie de la liturgie byzantine (11), retrouve les *eirînika* de la messe, dans les mss plus anciens, d'abord avec la II prière des fidèles (où le *Sluzhébnik* russe en a gardé des vestiges), plus tard au moment du *trisagion*, après l'entrée (le *Typikon de Messine* les con-

(6) PG 155, 624D-625A.
(7) PG 155, 637A.
(8) PG 155, 652A.
(9) PG 155, 656C.
(10) DMITRIEVSKY, *Drevnéishie*, 330 (Cf. note 43, *Ière Partie*, p. 89): MATEOS, *Typicon*, II, 204.
(11) MATEOS, *Célébration*, 29-31. (Cf. note 27, *Ière Partie*, p. 85).

serve à cet endroit la veille de Noël et de la Théophanie ([12])), et plus tard encore à l'endroit actuel, avec la prière du I *antiphônon* tout au début de la liturgie.

Nous sommes bien d'accord avec J. Mateos pour penser que la place originelle de la *synaptî* de la paix se trouve bien après le départ des catéchumènes selon toute la tradition ancienne; cependant il faut bien constater que l'usage de commencer les offices par les *eirînika*, même sans l'ecphonèse initiale du prêtre, est bien établi dans le *Typikon de la Grande-Eglise* déjà au Xe siècle ([13]).

A part quelque rare manuscrit où l'on peut trouver les *eirînika* deux fois au cours du même office (par ex. dans les Matines de *Sinaï 973* du XIIe s. ([14])), seuls les Russes ont gardé la pratique de les doubler pendant la liturgie, et encore la seconde fois en se limitant à quatre demandes et cela si c'est un diacre qui les dit et en les supprimant dans le cas contraire. Le fait que la *Tritoektî* décrite par Syméon prévoit trois fois la même *synaptî* de la paix est à considérer comme un fait exceptionnel et qui ne peut s'expliquer que par la convergence et l'amalgame de traditions — probablement des documents écrits — de différentes époques et que quelqu'un aurait réunies dans une élaboration savante et archaïsante. Nous savons que Syméon a été un réformateur et, par moments, un innovateur dans le champ de la liturgie ([15]), mais d'autre part rien ne nous autorise à croire que dans le *De Sacra Precatione* il soit en train de décrire ses élucubrations plutôt que l'office réel tel qu'il était célébré.

La prière du *I antiphônon*, [1], n'a aucun rapport avec le Ps 24 qu'elle précède, et qui, à l'encontre de ce qui était le sort des autres *antiphôna* ([16]), était dit en entier; aucun des 22 versets

([12]) M. ARRANZ, *Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine* (= *Or. Chr. Analecta* 185), Rome 1969, 82, 98. Nous citerons cet ouvrage par: ARRANZ, *Typicon*.

([13]) *Opisánie*, I, 152 (cf. note 7, *Ière Partie*, p. 72); MATEOS, *Typicon*, II, 200.

([14]) *Opisánie*, II, 88; cf. *Pr. Mat.* II, 88 (cf. note 2, *Ière Partie*, p. 70).

([15]) Cf. I. FOUNTOULIS, *Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεὼν τοῦ Θεσσαλονίκης*, Thessalonique 1966. Du même, *Συμεὼν ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τὰ λειτουργικὰ συγγράμματα* I, Thessalonique 1968. Cf. aussi *Pr. Mat.* II, 101, note.

([16]) Cf. par ex. *Pr. Pann.* I, 332.

de ce psaume alphabétique n'est repris par la prière. Celle-ci débute par un regard émerveillé vers la glorie du ciel, pour demander à Dieu de pouvoir, nous aussi, le glorifier ici bas et le rejoindre un jour dans son royaume. C'est bien une prière d'ouverture de l'office dans l'esprit de la *parrîsia*: une légère allusion à notre indignité et une grande assurance de pouvoir être comptés parmis les élus.

Le Ps 24, sans être cité par la prière, n'est pas loin cependant de cette spiritualité faite toute d'optimisme chrétien qui se sait dans les mains de Dieu. Même le refrain: *Par les prières de la Theotokos*, répété à chaque verset, souligne pour sa part le sens de protection et de sécurité qui domine l'ensemble.

La petite *synaptî* (mais le mot *petite* ne se trouve pas dans les documents de l'époque, comme remarque J. Mateos ([17])) prépare à la prière du II *antiphônon*.

La prière [2] ne contient aucune allusion au Ps 26 qu'elle accompagne; cependant, si l'on considère le sens profond de la prière et du psaume, on peut trouver un lien logique entre eux: la délivrance des périls qui menacent l'homme et son arrivée au port du salut, qui est la maison du Seigneur dans le psaume, le royaume du Fils de Dieu dans la prière.

Le refrain du Ps 26 varie d'après les différents documents: *Alleluia* dans le *Typikon*, *Sauve-nous, ô Fils de Dieu* dans Syméon.

La prière [3] du III *antiphônon*, comme [1], sollicite le regard bienveillant de Dieu sur les fidèles, moins pour les attirer à Lui, que pour ne pas les laisser s'égarer dans le péché. Le désir du fidèle d'accomplir en tout la volonté de Dieu rapproche la prière [3] de son psaume (Ps 100), qui est la manifestation de ce même désir.

Le refrain du Ps 100 est différent lui aussi d'après le *Typikon* et d'après Syméon: le célèbre tropaire *O Fils unique* ou le double *Alleluia*. D'après J. Mateos ([18]), qui étudie les refrains des *antiphôna* de la messe, la place originelle du *O Fils de Dieu* semble bien être le III *antiphônon*; l'introduction des tropaires du jour à ce même endroit a fait anticiper le *O Fils de Dieu* à la fin du II *antiphônon* dont il est devenu la *perissî*, après le *Gloria Patri*.

Le tropaire en question, introduit dans l'usage ecclésiastique par ordre de Justinien en 528, n'est pas réservé à la seule liturgie

([17]) *Célébration*, 31-32.
([18]) *Célébration*, 49-53.

eucharistique: il a une place fixe dans les Vêpres de l'office *asmatikos* où il est signalé par *Barb. 336* ([19]) (codex plutôt parcimonieux pour ce qui est des rubriques) comme point de repère pour la prière [X] ou du II *petit antiphônon* ([20]). S'il se trouve aussi dans la *Tritoektî*, ce n'est pas que celle-ci dérive de la messe mais c'est parce qu'il s'agit d'un tropaire très populaire et commun à plusieurs offices.

L'entrée se fait à un verset fixe du Ps 100, qui selon Syméon était un verset multiple. Dans l'office *asmatikos*, le Psautier n'était divisé qu'en 2.542 versets contre la division monastique en 4.782 ou 4.784, naturellement plus courts d'une moitié ([21]). Cela s'explique peut-être par une raison d'économie, puisque dans l'office *asmatikos* chaque verset comportait le chant du refrain et un nombre excessif de versets aurait trop allongé la psalmodie, sans compter que les trop fréquentes interruptions du psaume ne favorisent pas non plus sa compréhension.

Le rite de l'entrée selon Syméon ne concorde pas avec celui qui est décrit par le *Typikon*: d'après ce dernier, le patriarche entrait vraiment — de l'extérieur, semble-t-il — pendant le chant du III *antiphônon*; le verset d'entrée n'est pas indiqué, mais si la procession devait traverser la nef, il est évident qu'un verset, même multiple, n'aurait pas suffi. D'ailleurs l'*antiphônon* ne semble pas avoir été chanté en entier, puisque sa conclusion dépendait du signe, fait par l'archidiacre, de chanter le *Gloria Patri*, probablement au moment où le patriarche arrivait au sanctuaire. Quatre siècles plus tard, selon Syméon, la procession se réduisait déjà à un pur symbole: prêtre et diacre sortaient du sanctuaire sur la *solea* au chant du dernier verset du psaume. D'après Syméon encore, le diacre demande au prêtre de donner sa bénédiction et le prêtre répond par ce qu'on appelle également à la messe « prière de l'entrée »: *Bénie l'entrée de ton sanctuaire* (τῶν ἁγίων de τὰ ἅγια et non de οἱ ἅγιοι, comme on traduit souvent). Cette bénédiction ne se trouve que dans des mss plus récents, comme par ex. *Vatican*

([19]) Pag. 99; cf. aussi *Len. 226*, f. 41r; *Coisl. 213*, f. 57v; *Grott. G b I*, f. 8r.

([20]) *Pr. Vêpr. 107* (cf. note 2, *1ère Partie*, p. 70). Nous préparons un travail sur la seconde partie des Vêpres de l'*asmatikos*, où nous étudierons les prières des « petits *antiphôna* » en même temps que les prières des catéchumènes et des fidèles de ce même office.

([21]) Cf. O. STRUNK, *The Byzantine Office at Hagia Sophia*, dans *Dumbarton Oaks Papers* 9-10, 192, note 48.

1970, la vraie prière de l'entrée étant la prière [4]. Pour comprendre comment l'on est passé d'une vraie entrée, décrite par le *Typikon* du IX-XIe siècle, à une entrée stylisée et symbolique au XVe siècle, nous pensons qu'il faut tenir compte du développement semblable subi par ce rite dans la liturgie eucharistique (22).

La grande *synaptî* ou *eirînika*, indiquée uniquement à cet endroit par l'ensemble des euchologes, précède [4] qui est une vraie prière d'entrée. C'est une prière longue et complèxe.

Elle semble être tout d'abord une prière d'introduction (**1-5**), inspirée vaguement par le Ps 85; **6-11** sont un appel à la miséricorde divine en vue de la grâce qu'on demande à partir de **12**: celle de marcher par le droit chemin des commandements — ce qui pourrait être aussi une allusion à l'entrée — pour ne faire que la volonté de Dieu et ne parler et ne penser que selon la Loi. Tout ce morceau semble s'inspirer du début du Ps 118, dont on pourrait retrouver des phrases entières en mettant à la première personne du singulier ce que la prière dit au pluriel au nom de la communauté. Le thème de la marche dans le juste chemin s'enchaîne avec celui de la protection divine contre les dangers en cours de route, par le moyen des anges. De ce texte Syméon souligne surtout l'allusion, somme toute secondaire, au démon de midi, heure de célébration de la *Tritoektî*. Suivent d'autres citations psalmiques et pauliniennes vers la fin de la prière (**18-22**), et l'on revient au thème de la supplication et de la louange, pour lesquelles on sollicite encore la faveur divine. Dans l'ensemble c'est une assez belle prière, qui, par sa longueur et par sa recherche de plénitude, est à comparer avec la prière [7] des Vêpres (23) et [**12**] des Matines (24), même si le thème en est assez différent, car notre prière est une prière d'introduction à l'office, tandis que les deux autres sont des prières d'*apolysis* ou de fin de l'office. Nous verrons plus loin que la prière [9] de la *Tritoekî*, qui est une prière d'*apolysis*, concorde d'avantage avec ses homonymes des Vêpres et des Matines.

Le tropaire dit « de la prophétie » (en entendant par prophétie une lecture des prophètes) est une pièce un peu différente

(22) Les documents de la messe sont bien plus nombreux que ceux de la *Tritoektî*. Voir: MATEOS, *Célébration*, 71 ss.

(23) *Pr. Vêpr.* 71.

(24) *Pr. Mat.* I, 430.

de ce qu'on entend ordinairement par tropaire-*apolytikion*. Toute la série de ces tropaires « de la prophétie », en principe un par jour (avec les exceptions déjà signalées), ont une structure semblable: l'élément descriptif et de louange est bien plus court que dans les tropaires de l'*Oktoîchos* ou du *Mînaion*; il est en général réduit à une seule phrase, à laquelle on joint aussitôt la supplication: *sauve-nous*, *protège-nous*, *aie pitié de nous*. Dans la IV semaine, de mardi à vendredi, on trouve le fameux tropaire: *Nous adorons ta croix, ô Maître, et nous glorifions ta sainte résurrection.*

Le I lundi de Carême, le tropaire de la prophétie est appelé *antitrisagion*. J. Mateos l'avait déjà remarqué ([25]), le tropaire de la *Tritoektî* a tous les éléments du *trisagion* et est exécuté comme le *trisagion*: chanté trois fois en chœur alterné par les chantres de l'ambon et par les lecteurs de la *solea*, suivi du *Gloria Patri* et repris une dernière fois par tous. J. Mateos ([26]) croit en plus pouvoir découvrir dans le *trisagion* et dans ses succédanés de la messe (tropaire baptismal et tropaire de la Croix) le refrain d'un psaume de procession antérieur à l'introduction des trois *antiphôna* du début. La grande *synaptî* à cet endroit indiquerait le vrai début de la liturgie; l'entrée de l'évêque dans le sanctuaire à ce même moment et le verset psalmique (Ps 79,15b-16a) prononcé par l'évêque pendant l'exécution du *trisagion* le confirmeraient. Nous acceptons les conclusions de J. Mateos pour ce qui est de la messe et nous pensons que *mutatis mutandis*, elles sont valables aussi pour la *Tritoektî*: les trois *antiphôna* et les prières qui les accompagnent ne semblent être qu'une introduction par rapport au vrai début de la *Tritoektî*, qui est constitué par l'entrée, la grande *synaptî*, la prière [4] et le chant du tropaire *antitrisagion*.

Suit l'ensemble vraiment extraordinaire de I *prokeimenon* + lecture prophétique + II *prokeimenon*. Quels sont la place et le rôle du *prokeimenon* dans les différents offices byzantins? Un regard à ce sujet sur l'ancien Euchologe et sur le *Typikon de la Grande-Eglise* nous permet de dresser les schémas suivants pour l'office *asmatikos*:

([25]) *Typicon*, II, 13.
([26]) *Célébration*, 112-126.

1. *Tritoektî des féries de Carême* (*et de la Semaine Sainte*):
   I *prok.* + prophétie + II *prok.*
2. *Vêpres des féries de Carême* (*Présanctifiés*):
   I *prok.* + Pentateuque + II *prok.* + Sapientiaux + III *prok.* fixe (Ps 140,2 ss.).
3. *Vêpres des veilles de fêtes* (à l'exception de Noël, Epiphanie, Pâques): *Prok.* + 3 lectures de l'Ancien Testament.
4. *Vêpres ordinaires* (samedis, dimanches, féries hors du Carême): Seul *prokeimenon.*
5. *Matines* (27):
   Seul *prokeimenon* (+ évangile le dimanche) (28).
6. *Messe*:
   Prok. + épître + *Alleluia* + évangile (29).

De la comparaison des six schémas on peut déduire qu'un *prokeimenon* est partout constant. Il est suivi d'une lecture dans les schémas 1, 2, 3 et 6; il ne l'est pas dans 4 et 5, ce qui ne peut être considéré comme une exception, vu qu'il s'agit de deux offices ordinaires: les Matines et les Vêpres de 300 jours par an. Dans deux schémas encore, 1 et 2, on trouve un *prokeimenon* qui n'est

(27) *Barb. 336*, p. 135; *Len. 226*, f. 53r; *etc.*

(28) Dans la tradition monastique de Saint-Sabas, l'évangile dominical est précédé par un des huit *prokeimena* (selon les huit tons) et encore par un *prokeimenon* fixe: le Ps. 150,6.1, dit *Pasa pnoî.* Ils sont séparés par une ecphonèse, vestige d'une prière disparue, précédée de l'invitation diaconale à la prière. Puisque l'évangile dominical, à Constantinople, était lu après le *Gloria in excelsis*, et donc après le Ps 150, on a pu penser que l'actuel *Pasa pnoî* aurait passé, en même temps que l'évangile, de la fin des Matines à sa place actuelle, avant le Ps 50. Cette hypothèse nous semblait acceptable en *Pr. Mat.* II, 90, note 2. C'était une erreur. Le *Typikon-triôdion de l'Anastasis* (cf. *Ière Partie*, p. 90: document 13) le dimanche des Rameaux, dans sa très complète description des Matines de type monastique, prévoit l'évangile de la Résurrection (avant le Ps 50) précédé de trois *antiphôna*, dont le troisième est « à la place du *Pasa pnoî*». Nous nous trouvons bien devant l'ancienne tradition de Jérusalem, déjà témoignée par Egérie, de chanter trois psaumes, symbolisant les trois jours passés par le Christ dans le tombeau, avant l'évangile de la vigile dominicale.

(29) J. MATEOS (*Célébration*, 130 ss) pense qu'il a existé à Constantinople une lecture de l'Ancien Testament avant l'épître de la messe. Cette lecture est supposée encore par la *Mystagogia* de Maxime (PG 90, 700A), mais ignorée par le commentaire de Germain I un siècle plus tard; elle serait donc disparue au VIIe s. Le *prokeimenon*, selon J. Mateos, séparait, comme le graduel de la messe romaine, la première lecture de celle de l'épître.

pas suivi de lecture. Quel est le rôle d'un *prokeimenon* qui ne précède pas une lecture? Servirait-il par hasard d'introduction à la prière litanique? Serait-il un psaume d'entrée?

Le Samedi Saint, selon le *Typikon de la Grande-Eglise* (30), le Ps 31, précédé et suivi du tropaire baptismal (*Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ*: Gal 3,27) sert de psaume d'entrée dans l'église pour le patriarche et les néophytes après le baptême; le *trisagion* et le *prokeimenon* se suppriment, remplacés par le tropaire baptismal et par le Ps 31. Un *prokeimenon* est chanté s'il n'y a pas eu de baptême ni de psaume d'entrée. Plus explicite est le *Typikon de Messine* (31), qui ce même jour conserve sous une forme stéréotypée l'ancien rite de l'entrée des néophytes, dérivé de la Grande-Eglise, et qui dit textuellement que le *prokeimenon* est remplacé par le psaume d'entrée, le Ps 31.

Nous laisserions la question du *prokeimenon* ouverte, mais en insistant sur le fait qu'il n'est pas du tout évident que le *prokeimenon* dépende des lectures. Le *prokeimenon* a une autonomie propre, mais s'il fallait lui trouver une dépendance, ce serait vers le côté des rites et de la prière d'entrée ou du *trisagion* qu'il faudrait s'orienter.

A la lecture succède le *Kyrie eleîson* ou *ektenî*; les mêmes documents emploient l'une ou l'autre mention selon les cas. Il s'agit certainement de la même chose, mais il n'est pas exclu qu'à la différence de nom ne corresponde aussi une différence de nuance. Voici les divers usages que fait *Barb. 336*:

> *Tritoektî* (p. 162), avant la prière [5]: « Prière des catéchumènes après les lectures et le *Kyrie eleîson* ».
>
> *Vêpres des Présanctifiés* (74): « Après les lectures, le *Dirigatur* (Ps 140,2) et le *Kyrie eleîson*... »
>
> *Vêpres ordinaires* (96): « Après le *prokeimenon* et le *Kyrie eleîson*... »
>
> *Liturgie de Basile* (9): « Prière de l'*ektenî* du *Kyrie eleîson* ».
>
> *Liturgie de Chrysostome* (49): « Prière de l'*ektenî* ».
>
> *Matines* (135): « Prière des catéchumènes, lors de l'entrée, après le *trisagion* et le *prokeimenon*; après tout ceci le diacre fait la litanie (λιτανεύει) et un autre fait la prière (litanique) des catéchumènes et le prêtre prie... »

(30) MATEOS, *Typicon*, II, 88-89.
(31) ARRANZ, *Typicon*, 246, ligne 16.

Len. 226 et *Grott. G b I* s'expriment en termes très semblables. Les euchologes plus récents parlent tout simplement de l'*ektenî* ou de la *hikesia ektenî*. Aujourd'hui on a tendance à penser que le *Kyrie eleîson* n'est que la réponse aux différentes intentions de prière proposées par le diacre dans « son » *ektenî*. L'ancien Euchologe semble mettre l'accent surtout sur le *Kyrie eleîson*, peut-être comme prière des fidèles autonome et spontanée, dont les intentions du diacre ne seraient qu'une sorte de cadre. La prière sacerdotale, dite de l'*ektenî*, n'est rapportée, dans les anciens euchologes que dans les liturgies de Basile et de Chrysostome, après l'évangile, mais alors on ne fait pas d'allusion au *Kyrie eleîson* ([32]).

A partir de la prière des catéchumènes, le *Typikon* est très sobre de renseignements. Heureusement Syméon nous dédommage largement par une description qui correspond foncièrement au système des prières de l'Euchologe, et qui nous montre comment la *Tritoektî* est restée inchangée pendant les sept siècles qui séparent Syméon de *Barb. 336*, ce qui est une bien rare performance pour une tradition liturgique.

Deux prières des catéchumènes, [5] et [6], se suivent comme dans la liturgie des Présanctifiés jusqu'à présent. La seconde prière ne se dit qu'à partir de la mi-Carême, pour ceux qui sont tout proches du baptême ([32a]). Aucun de nos documents n'a conservé les litanies diaconales correspondantes pour la *Tritoektî*. Seul Syméon nous donne les monitions par lesquelles le diacre invitait chacune des deux catégories, d'abord à prier, puis à sortir. Les prières sacerdotales, elles, sont assez semblables comme contenu: ce sont deux prières de *kephaloklisia*; dans les deux on demande la découverte de l'Evangile de la part de Dieu: pour les premiers afin qu'il leur soit révélé; pour les catéchumènes plus parfaits, pour qu'il les illumine. Peut-être y a t-il une gradation dans ces deux concepts. Pour les premiers, on demande ensuite d'être agrégés au troupeau des élus et de recevoir la nouvelle naissance; pour les seconds, on demande l'ange de lumière qui les protège contre les puissances opposées et pour que, vivant selon les com-

([32]) Cf. MATEOS, *Célébration*, 148 ss.: étude sur l'*ektenî* de la messe.

([32a]) Pour la praxis catéchuménale de Constantinople (selon *Barb. 336*, *Grott. G b I* et *Coislin 213*) cf. notre travail de prochaine parution *Evolution dei rites d'incorporation et de réadmission dans l'Eglise selon l'Euchologe byzantin* (= Conférences Saint-Serge 1977, *Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae». «Subsidia»*.)

mandements divins, ils puissent jouir des bien éternels. A première vue, on aurait pu invertir l'ordre de ces prières et destiner la première prière à la seconde catégorie de catéchumènes et vice versa. De toute façon, c'est la prière [5] qui est la plus complète et celle qui engage davantage le catéchumène; nous pensons qu'elle doit être aussi la prière la plus ancienne.

Si, à partir de la mi-Carême, on priait de façon spéciale pour les catéchumènes se préparant au baptême pour la prochaine fête de Pâques, on ne s'explique pas pourquoi cette prière était limitée à la *Tritoektî* et aux Présanctifiés, ni pourquoi on ne la faisait pas à la messe ni aux Vêpres des samedis et des dimanches, ni aux Matines de tous les jours. Ce dernier office prévoyait seulement une prière pour les catéchumènes, mais déjà à partir du XIe siècle, les euchologes (33) apportent une rubrique qui limite sa récitation à certains jours avant le Carême et seulement si l'on ne célèbre pas la messe.

Les prières [7], [8] et [9] forment un tout: I prière des fidèles, II prière des fidèles, III prière ou de l'*apolysis*; auxquelles, tout naturellement s'ajoute la prière de la *kephaloklisia*, qui dans *Barb. 336* ne porte pas de numéro d'ordre et est en quelque sorte soudée à la prière d'*apolysis*. Ce même ordre de quatre prières se retrouve aux Vêpres et aux Matines de l'office *asmatikos* (34) et aussi — mais c'est une hypothèse personnelle — dans la liturgie eucharistique, dans laquelle, entre la II prière des fidèles et celle de l'offrande (que nous voyons comme une espèce de prière d'*apolysis*), on a introduit la procession de l'offertoire, tandis que, entre l'*apolysis*-offertoire et la *kephaloklisia*, ont été insérés l'anaphore et le *Notre Père*. Quoi qu'il en soit de notre hypothèse, les deux premières prières des fidèles de la *Tritoektî*, [7] et [8], conservent la même structure et le même cadre que les deux prières des fidèles de la messe; J. Mateos s'est déjà occupé de ces prières (35); nous pensons que la plupart des conclusions

(33) *Coisl. 213*: f. 69^r^; *Grott. G b I*: f. 20^v^. Cf. *Pr. Mat.* II, 70, et pour la question générale de la prière des catéchumènes: Mateos, *Célébration*, 156-159.

(34) Cf. *Pr. Vêpr.* 87: [XIII], [XIV] et [7]+[9]. *Pr. Mat.* I, 407: [XIII], [XIV] et [12]+[13]. Nous comptons revenir, dans un prochain article, sur cette dernière partie des Vêpres et des Matines, que nous avons négligée dans les articles cités.

(35) *Célébration*, 159-173. Mais J. Mateos parle aussi de la prière d'offertoire et de celle de *kephaloklisia* (174-181), prières qui, correctement interprétées, semblent perdre le caractère du rapport exclusif avec

auxquelles arrive J. Mateos pour ce qui est de la messe, sont également valables pour la *Tritoektî*. Nous ferions cependant une réserve sur l'interprétation par trop cléricale qu'il fait de la I prière de la liturgie de Chrysostome: le binôme « nous - peuple », à notre avis, ne correspond pas à « clergé - laïcs », mais plutôt à « baptisés - humanité tout entière », dans le sens de I Tim 2 (36). Dans la II prière des fidèles, par contre, nous pensons qu'on peut découvrir une vraie distinction entre ceux qui disent la prière (les prêtres ou le prêtre parlant au pluriel) et ceux pour qui l'on prie, et qui semblent être les fidèles présents.

Entre les deux prières des fidèles de la messe et leurs ecphonèses respectives, il existe, encore aujourd'hui, une monition du diacre: *Sophia*. Nous la retrouvons dans la *Tritoektî* du codex *Sinaï 957* au même endroit, c.-à-d., avant les ecphonèses des prières [7] et [**8**]. Selon Syméon, avant l'ecphonèse de la prière [7] nous avons aussi une invitation à nous lever: Σοφία.'Ορθοί. Puisque cette invitation se trouve à la fin d'une *synaptî*, on peut penser que ceux à qui l'invitation était adressée, étaient à ce moment agenouillés. J. Mateos a remarqué que les prières I et II des fidèles à la messe supposent qu'on est agenouillé ou même prosterné. Dans ce même *Sinaï 957*, la *synaptî* du début, aussi bien que celle des *aitîseis* de la prière [**9**], commence par l'invitation à plier les genoux. J. Mateos établit encore que la formule 'Αντιλαβοῦ, σῶσον... byzantine correspond au Σῶσον, ἀνάστησον ... du VIIIe livre des *Constitutions Apostoliques* (37). L''Αντιλαβοῦ, σῶσον ... précède le Σοφία dans *Sinaï 957*.

La I prière des fidèles, à la *Tritoektî*, [7], était précédée du renvoi des catéchumènes et probablement aussi de l'invitation aux fidèles de s'agenouiller et de prier le Seigneur; suivait l''Αντιλαβοῦ..., le Σοφία.'Ορθοί et l'ecphonèse. La prière, à l'époque de nos euchologes, était très probablement dite à voix basse,

---

l'eucharistie que leur donnent habituellement les traducteurs de la liturgie, pour rester sur un plan plus général de prière « sacrificielle » de la part de tous les chrétiens.

(36) Cf. Commentaire de J. Chrysostome: PG 62,530; cf. J. MATEOS, *Quelques anciens documents sur l'office du soir*, dans *Or.Chr.Per.* 35 (1969) 357-8. Cf. aussi *Célébration*, 172.

(37) MATEOS, *Célébration*, 165; cf. aussi F.-X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1905, l. VIII: 7,3 (482); 8,3 (484); 9,6 (486); 10,21-22 (492); 13,9 (516); 14,3 (518); 36,2 (544); 38,1 (546). Nous citerons cet ouvrage par: FUNK.

quoique la logique aurait voulu qu'elle fût prononcée à haute voix, pour être entendue par tous, après la monition Σοφία ou Σοφία.'Ορθοί. Cette prière [7] peut être considérée comme une introduction aux prières [8] et [9], qui, elles, encadrées respectivement par la *synaptî* de la paix et par celle de l'ange de paix, forment le noyau de la prière des fidèles dans son ensemble. Notre prière [7], comme sa semblable, la I prière des fidèles de la liturgie de Chrysostome, fait aussi jouer le binôme « nous-peuple »: est-ce « clergé-laics » ou « chrétiens-humanité »? Peut-être n'y a-t-il pas d'opposition diamétrale entre les deux.

La prière [8], accompagnée de la *synaptî* de la paix, qui énumère toute une série de grandes intentions de prière, ne semble point s'inspirer de ce thème d'intérêt universel; elle nous étonne au contraire par la vision très réduite du progrès spirituel de celui qui prie et de son propre salut éternel.

La prière [9], d'*apolysis* ou de conclusion, accompagne les *aitîseis* ou litanie des demandes, qui est une série d'intentions de prière en faveur des fidèles présents: l'ange de paix, une vie sans péché, une sentence favorable auprès du tribunal divin, etc. La prière [9] reprend tous ces thèmes en les développant et en les complétant. Elle correspond vraiment à sa *synaptî*. C'est une prière d'une teneur tout à fait spéciale; elle est tout d'abord adressée au Père de Notre Seigneur Jésus Christ dont on rappelle la passion, la résurrection et l'ascension (**2-5**). Suit une série de demandes en vue de la propre vie spirituelle (**6-14**), qui est dans le ton classique des prières de l'Euchologe. Suit une liste de dangers et de maux dont on demande à Dieu la délivrance et la protection (**15-25**), liste où l'on mêle le spirituel (séductions, frivolité, débauche, cupidité, fausseté) au matériel (reptiles, bêtes sauvages, empoisonnement). La fin de la prière (surtout **28**) nous rappelle assez la 3e *berakhah* du *Birkat-ha-mazon* ou bénédiction juive après le repas.

Nous nous trouvons donc devant ce schéma de prières:

[7] = Ie des fidèles + « petite » *synaptî* (qui n'est qu'une invitation à la prière du *Kyrie eleîson* et à sa conclusion),
[8] = IIe des fidèles + *synaptî* de la paix,
[9] = IIIe ou *apolysis* + synaptî des demandes.

Quel pourrait donc être le rapport entre ce schéma de prières des fidèles à la *Tritoektî* d'une part et les documents de l'antiquité sur la prière commune, d'autre part?

J. Mateos [38] et S. Janeras [39] ont étudié les rapports existant entre les prières des fidèles de la liturgie eucharistique et les documents suivants:

1°: 19e canon du Concile de Laodicée [40],

2°: VIIIe livre des *Constitutions Apostoliques* [41],

3°: 18e homélie de J. Chrysostome sur 2 Cor [42],

4°: Commentaire de Gabriel Qatraya sur la liturgie syrienne [43].

Les conclusions auxquelles arrivent nos amis et compatriotes, pour ce qui est des prières des fidèles dans la liturgie eucharistique, sont appliquables aussi, pensons nous, et peut-être de façon encore plus évidente, aux mêmes prières des Vêpres, des Matines et de la *Tritoektî* de l'ancien Euchologe. Nous allons nous occuper surtout de ce dernier office, sans exclure toutefois les Vêpres et les Matines, en nous limitant aux deux premiers documents, c.-à-d., le 19e canon du Concile de Laodicée et le VIIIe livre des Constitutions Apostoliques.

Selon le canon 19 du Concile de Laodicée [44]:

> *Il faut qu'après l'homélie des évêques on fasse en premier lieu la prière pour les catéchumènes. Lorsque les catéchumènes sont partis, a lieu la prière pour les pénitents. Une fois que ceux-ci se sont approchés sous la main et sont partis, on fait les trois prières des fidèles:*
> *la première s'accomplit en silence,*
> *la deuxième et la troisième se font à haute voix* (διὰ προφωνήσεως),
> *ensuite on donne la paix.*

Nous pensons que ce schéma convient à nos prières, si l'on met en première place la prière des fidèles eux-mêmes, plutôt que la « prière » lue par le prêtre:

(38) *Célébration*, 162-173.

(39) *Introductio in Liturgias Orientales*, IV (*De Liturgia Eucharistica*) 52-70 (cours dactilographié). Nous citerons cet ouvrage par: JANERAS, *Introductio*.

(40) MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 2,567BC.

(41) FUNK, VIII, 10 ss (488), 35 ss, 38 ss (544).

(42) PG 61,527; cf. PG 62,530.

(43) Cf. S. H. JAMMO, *L'office du soir chaldéen au temps de Gabriel Qatraya*, dans *L'Orient Syrien* 12 (1967) 192.

(44) MATEOS, *Célébration*, 171; JANERAS, *Introductio*, IV, 52.

1°: la prière des fidèles suit l'invitation du diacre à prier, mais le diacre ne formule pas d'intentions de prière; la prière se fait en silence et à genoux; l'*Antilabou* du diacre sert de signal pour se lever et écouter la « prière », [7], lue par le prêtre.

2°: la II prière, à haute voix, est constituée par les *eirinika*; le peuple prie, probablement à genoux, selon les intentions universelles proposées par le diacre: la paix, l'église, le clergé, les personnes dans le besoin, etc. L'*Antilabou* invite les fidèles à se lever pour entendre la « prière » présidentielle [**8**].

3°: la *synaptî* des demandes est une prière de conclusion: Πληρώσωμεν τὴν δέησιν — *Finissons notre prière*. On la commence à genoux (selon *Sinaï* 957), mais pour se relever probablement à l'*Antilabou* et rester debout jusqu'à la fin. La « prière » [**9**] met fin à cette prière.

4°: Suivent le souhait de paix de la part du célébrant et la « prière » de *kephaloklisia* [**10**], qui peut être considérée comme la réponse divine à la supplication de ses fidèles ([45]).

Le texte du livre VIII des *Constitutions Apostoliques* ([46]) possède un système de prières plus simple. La *synaptî* de la paix est très développée; elle se trouve après le renvoi des catéchumènes, des possédés, des candidats au baptême et des pénitents, et ceci tant à la messe (ch. 10 ([47])) qu'aux Vêpres (ch. 36 ([48])) et aux Matines (ch. 38). Elle se fait à genoux, jusqu'aux paroles Σῶσον, ἀνάστησον... qui correspondent à notre Ἀντιλαβοῦ, σῶσον... ([49]), et qui invitent les fidèles à se lever. Aux Vêpres et aux Matines succède une forme réduite de notre *synaptî* des demandes, demandant aussi l'ange de la paix, etc. Nous n'avons pas de peine à y découvrir la deuxième et la troisième prière du Concile de Laodicée; nous ne rencontrons pas cependant la première prière faite en silence, bien qu'elle puisse être contenue dans l'invitation très amplifiée que le diacre adresse à la communauté:

([45]) Cf. *Pr. Vêpr.* 99-101; *Pr. Mat.* I, 432-435; *Pr. Heur.* 35; *Pr. Pann.* I, 325.

([46]) Janeras, *Introductio*, IV, 54-60.

([47]) Funk, 488.

([46]) Funk, 544 ss.

([49]) Mateos, *Célébration*, 165.

Nous, les fidèles, plions les genoux.
Prions Dieu par son Christ.
Tous d'accord (συντόνως) *appelons Dieu par son Christ.*
Pour la paix et la tranquillité du monde...

Peut-être cette répétition d'appel à la prière cache-t-elle un moment de répit pour la prière individuelle? Il faut remarquer que dans l'énumération d'intentions qui suit on ne retrouve pas la formule byzantine répétée à la fin de chaque intention, le *Prions le Seigneur*, auquel succède le *Kyrie eleîson* de l'assemblée. C'est le *Prions Dieu*, et l'*Appelons Dieu* du début, qui dirigent les intentions de prière, simplement énumérées par la suite.

La *Tritoektî*, comme les autres offices des plus anciens euchologes byzantins, finit de la même façon que les Vêpres et les Matines des *Constitutions*, par l'invitation du diacre à sortir en paix. Nulle prière *opisthambonos* et nulle bénédiction: la prière de *kephaloklisia* est la vraie bénédiction finale.

Et nous voudrions finir par une remarque à propos des rapports entre l'Euchologe byzantin et le VIIIe livre des *Constitutions Apostoliques*. Nous pensons que l'opinion générale des liturgistes byzantins, et plus spécialement russes, de voir dans les *Constitutions* un ancêtre de l'Euchologe, si elle pourrait être en partie justifiée, est loin de l'être toujours, car les différences entre les deux livres sont vraiment trop grandes.

Le secret des origines de l'Euchologe byzantin demeure bien gardé, et qui sait pour combien de temps encore? Nous pensons que vouloir lui trouver des parents hors de Constantinople même après la date de la fondation de celle-ci et de l'implantation de sa hiérarchie, n'est pas très raisonnable. Il est plus que probable que les premiers évêques de la métropole byzantine — avant le Concile de 381 en tout cas — n'ont pas dû attendre la « parution » des *Constitutions Apostoliques* (sensiblement de la même époque que le Concile) pour les adopter ou même pour s'en inspirer pour la vie liturgique de la ville.

Les *Constitutions* et l'Euchologe du VIIIe siècle peuvent avoir eu des sources communes; les indices sont trop nombreux pour le nier, mais ces deux livres ont chacun une personnalité nettement différente et ils ne sont pas interdépendants.

CONCLUSIONS

L'office de Tierce-Sexte, ou *Tritoektî*, qui à partir du VIIIe siècle, au moins, et jusqu'au XVe, a été régulièrement célébré une quarantaine de fois par an, ne doit pas être considéré comme un office exceptionnel et encore moins de caractère pénitentiel. Il ne semble pas non plus avoir été destiné en premier lieu aux catéchumènes se préparant au baptême. S'il occupait la place de la liturgie eucharistique, il n'est pas pour autant son succédané ou encore moins une espèce de « messe sèche »; si sa structure est semblable à celle de la messe, cela ne tient pas à une dépendance directe, mais au fait que l'une et l'autre obéissent au schéma général de la célébration byzantine, commun à toutes les Heures de l'office. Un jour par an, le Jeudi Saint, *Tritoektî* et liturgie eucharistique coexistent et donc l'une ne « remplace » pas l'autre; le lien de fer existant entre la *Tritoektî* et les Présanctifiés, selon Syméon, saute évidemment à cette occasion. Encore moins faudrait-il voir dans la *Tritoektî* une solution de facilité pour abréger les Heures de Tierce et de Sexte de l'Euchologe ou de l'Horologe (comme on le croit souvent, en interprétant superficiellement la rubrique du *Triôdion*); la *Tritoektî* n'est pas un amalgame de deux offices mais bien un office pour soi, plus complet et plus solennel que les deux Heures homonymes prises ensemble. L'homonymie est imputable à l'heure de la célébration et non au contenu des offices, *Tritoektî* d'une part et Tierce et Sexte de l'autre.

La *Tritoektî* fait partie, nous l'avons déjà suggéré, d'un système ternaire (Vêpres-Matines-*Tritoektî*) certainement plus ancien que le système à six (Vêpres-Minuit-Matines-Tierce-Sexte-None) conservé hors du Carême; c'est un phénomène général que le Carême possède dans toutes les traditions liturgiques un caractère plus nettement archaïque.

La grande psalmodie (huit *antiphôna*) qui précède Vêpres et Matines, mise à part (et il faut souligner qu'elle a lieu dans le *narthex* et qu'en plus elle est très écourtée ou presque supprimée les dimanches et les fêtes), le schéma de Vêpres, des Matines et de la *Tritoektî* est identique; il est composé de trois groupes d'éléments:

a) trois *antiphôna* invariables avec prières correspondantes,

b) éventuelles lectures,

c) système complexe de prières synaptiques et présidentielles.

Les *antiphôna fixes sont*:

Vêpres: Ps 114, Ps 115 et Ps 116 (parfois on les appelle: « *mikra antiphôna* »),

Matines: Ps 50, Ps 148-150 et *Gloria in excelsis* (qui ne comporte pas de prière présidentielle) ([50]),

Tritoektî: Ps 24, Ps 26 et Ps 100.

Le III *antiphônon* des Vêpres et des Matines comporte le chant du *trisagion*; celui de la *Tritoektî* est suivi d'un tropaire appelé *antitrisagion*. Le *trisagion* est un chant processionel et plus précisément d'entrée. Les Matines et la *Tritoektî* ont conservé la procession d'entrée à ce moment. Ceci donne aux trois *antiphôna* un caractère d'élément d'introduction à l'office. Cela nous l'avions aussi remarqué à propos de la *Pannychis*: les *antiphôna* étaient réduits à quelque verset qu'on omettait ou que l'on remplaçait facilement par le chant monastique du Ps 117 et de son tropaire.

Le deuxième élément commun aux trois offices est celui des lectures. C'est aussi l'élément le moins constant, car il est absent aux Vêpres et aux Matines la plupart des jours de l'année, comme il manquait également aux Vêpres et aux Matines du livre VIII des *Constitutions Apostoliques*. Les Matines du dimanche comportaient la lecture de l'évangile de la Résurrection; les Vêpres festives (si l'on fait exception des grandes vigiles baptismales: Noël, Epiphanie et Pâques) comportaient trois lectures peu variées et sans suite méthodique. La *lectio currens* est donc réservée à la *Tritoektî* (Isaïe et quelques rares péricopes d'autres prophètes) et aux Vêpres du Carême et de la Semaine Sainte (Genèse et Exode comme première lecture, livres Sapientiaux comme seconde). Les *Constitutions Apostoliques*, qui, répétons-le, ne prévoyaient pas de lecture aux Vêpres ni aux Matines, prescrivaient par contre six lectures à la messe: trois de l'Ancien Testament (Loi, Sepientiaux et Prophètes) et trois du Nouveau (Actes ou Epîtres Catho-

([50]) Le *Gloria in excelsis* figure dans les plus anciens codex bibliques, avec les « odes », comme supplement au Psautier, cf. *Septuaginta*, ed. A. Rahlfs, II, 164 et 181.

lique, Paul, Evangile) ([51]). Le trinôme Loi-Sapientiaux-Prophètes correspond probablement à la distribution traditionnelle des livres sacrés chez les Juifs comprise dans le sigle TANAKH: Loi ou *Torah* (Pentateuque), Prophètes (Antérieurs: Josué, Juges, Samuel, etc.; Postérieurs: prophètes écrivains, Daniel excepté) et finalement, Ecrits ou *Ketubim* (Sapientiaux et quelques uns de nos livres historiques).

S. Janeras ([52]) voit cette distribution (Loi-Sapientiaux-Prophétes) conservée précisément dans les Vêpres et la *Tritoektî* du Carême. J. Mateos ([53]) remarque que la *Mystagogie* de Maxime, au VIIe siècle, prévoyait encore la lecture de l'Ancien Testament à la messe. Il est possible que dans l'antiquité la tradition byzantine ait possédé une lecture plus systématique de l'Ancien Testament pendant l'année, hors du temps de Carême. Peut-être s'est-elle perdue lors du passage du système ternaire de l'office, selon notre hypothèse, au système (plus monacal?) de six offices par jour.

Il reste que, à côté des deux éléments précédents, *antiphôna* et lectures éventuelles, le troisième élément, celui des prières synaptiques et présidentielles fait figure de vrai maître de maison. Habitués comme nous le sommes aux offices monastiques, aussi bien en Orient qu'en Occident, tout centrés sur la psalmodie et les hymnes poétiques, l'idée que dans les anciens offices populaires le plat de résistance a été la supplication et l'intercession du peuple chrétien peut nous sembler étrange. Evidemment la psalmodie est plus « productive » et édifiante pour le contemplatif que la prière généreuse et extrovertie de celui qui prie et supplie pour les autres. Toute la question est de savoir quelle est la plus chrétienne. Les *Constitutions* et l'Ancien Euchologe semblent opter pour cette seconde manière de voir les choses.

Pour finir: la *Tritoektî* doit être considérée comme une pièce essentielle de la prière des Heures de l'ancienne tradition, (reléguée déjà au VIIIe siècle au seul Carême) et qui n'est autre que celle du Ps 54,18: *Moi, je fais appel à Dieu et le Seigneur me sauvera; le soir, le matin et à midi, je m'inquiète et me plains.*

M. ARRANZ, S.J.

([51]) FUNK, II, 57 et VIII, 5.
([52]) *Introductio* IV, 17-18.
([53]) Cf. note 29, p. 343.

OCP XLIII (1977)

How Liturgies Grow: the Evolution of the Byzantine «Divine Liturgy»

In this paper I would like to locate the evolution of the Byzantine eucharist within the larger context of liturgical history, using it as a "model" or "case study" from which to draw some general methodological principles applicable, I believe, to the growth of all rites.

Stages of Ritual History

The history of the eucharistic service can be divided into several periods:

1) In the period of initial formation the Lord's Supper is separated from the agape, the Word service becomes permanently joined to it, and the "first stratum" of what Dom Gregory Dix called the "classical shape of the liturgy" (1) emerges by the middle of the 2d century in the Apology of Justin Martyr (I, 65,67):

readings
preaching
common prayers
kiss of peace
transfer of gifts
prayer over the gifts (anaphora)
(fraction) (2)
communion
(dismissal)

(1) *The Shape of the Liturgy*, London 1945², pp. 36ff, 434 ff, and *passim*.

(2) Justin does not mention the fraction and dismissal, but they are part of the classical shape.

2) The second period is the period of Church Orders, when written formularies, i.e actual liturgical texts, first appear (3). All of them differ, showing that there was no *one* "apostolic liturgy" from which they derived. Yet all of them follow the same basic outline first seen in Justin's *Apology*.

3) After the peace of Constantine in 313, when Christian worship became the public ceremonial of a church freed from civil restraints and fast becoming an important social force, liturgical development quickened. It is in this period that we first hear of the rite of Byzantium. Indeed, this rite can be said to characterize this stage of liturgical history. For it is the rite of the new capital of Constantine, the founding of which in 315 inaugurates the new era of Constantinian or imperial Christendom.

This is the period of the unifications of rites, when worship, like church government, not only evolved new forms, but also let the weaker variants of the species die out, as the church developed, via the creation of intermediate unities, into a federation of federations of local churches, with ever-increasing unity of practice within each federation, and ever-increasing diversity of practice from federation to federation. In other words what was once one loose collection of individual local churches each with its own liturgical uses, evolved into a series of intermediate structures or federations (later called patriarchates) grouped around certain major sees. This process stimulated a corresponding unification and standardizing of church practice, liturgical and otherwise. Hence, the process of formation of rites is not one of diversification, as is usually held, but of unification. And what one finds in extant rites today is not a synthesis of all that went before, but rather the result of a selective evolution the survival of the fittest—of the fittest, not necessarily of the best.

4) In a further stage of liturgical history, liturgical families continue to evolve, but now as already formed and hence identifiably distinct entities (4).

(3) Beginning with the *Apostolic Tradition* of Hippolytus, c. 215.

(4) As BAUMSTARK wrote: "It seems to be of the nature of Liturgy to relate itself to concrete situations of times and places. No sooner had the vast liturgical domains come into being than they began to be divided up into smaller territories whose several forms of worship were adapted to local needs". (*Comparative Liturgy*, Westminster Md. 1958, pp. 18-19).

The ways of liturgical development

Now, if one compares these later liturgical developments to Justin's "first stratum" of the eucharistic service, one sees that liturgical evolution respected this primitive outline in what I have called the third period of liturgical growth, and violated it in the fourth.

What we see happening in the third period, the period of the unification of rites, is a filling in of the basic common outline of the eucharist at the three "soft points" of the service: (1) before the readings, (2) between the Word's service and the eucharistic prayer, and (3) at the communion and dismissal that follow this prayer. Note that in the primitive liturgy these are the three points of action without words: (1) the entrance into church, (2) the kiss of peace and transfer of gifts, and (3) the fraction, communion, and dismissal rites. What could be more natural than to develop the ceremonial of these actions, cover them with chants, and add to them suitable prayers? For one of the most common phenomena in later liturgical development is the steadfast refusal to let a gesture speak for itself.

This process often took the form of the permanent addition to the service of rites and ceremonies which in origin had an exclusively local scope in the festive or stational rites of a particular time and place. When added to the eucharistic rite as permanent, integral parts, they inevitably lose their original connection to the religious topography of their place of origin—and hence, too, their original scope and meaning—and assume a life independent of their past. This too is a common occurrence in liturgical history. It is especially noticeable in the rites derived from cities where liturgy was stational: Rome, Jerusalem, and Constantinople, the three most important centers of liturgical diffusion in the period after Chalcedon (451).

As ceremonial and text rush in to fill the vacuum at the three action points of the liturgy, thus overlaying the primitive shape with a "second stratum" of introit, pre-anaphoral, and communion rites, a contrary movement is provoked. The liturgy, thus filled out, appears overburdened and must be cut back. Now what is fascinating about this next step is the abandonment of the former respect for the primitive shape. For it is universally verifiable that the elements thus reduced or suppressed are

never the later, secondary, often questionable additions, but elements of the original core: the Old Testament lessons, the responsorial psalmody between the readings, the prayers after the readings, the kiss of peace, etc. (5).

The Byzantine Eucharist

General Characteristics

Now it is the last two periods of liturgical history that especially concern us here, and for the Byzantine tradition they extend from the end of the 4th century until the beginning of the 16th. From the end of the 4th, because the writings of John Chrysostom, bishop of Constantinople from 397-404, are our first witness to its liturgical uses; to the beginning of the 16th, because the first printed edition of our liturgy appeared in 1526, and it was the printing press rather than the intervention of bishop, synod, or liturgical commission, that was responsible for the final unification of liturgical usage in the Byzantine East.

Of course one must not picture this unification in rigid, Tridentine categories, for in the East there is no such thing as a "typical" liturgical book, i.e. an official liturgical text obligatory on all. Nor did the advent of printing mark the end of growth and local adaptation. But since then the developments are so easy to trace that liturgical history ceases to be a scholarly problem and so becomes relatively uninteresting except as a mirror of local customs, minor variations on an already well-known theme.

The Byzantine Divine Liturgy can be characterized as the eucharistic service of the Great Church—of Hagia Sophia, the cathedral church of Constantinople—as formed into an initial synthesis in the capital by the 10th century, and then modified by later monastic influence. This is not a truism, to say that the Byzantine eucharist is the rite of Constantinople. There is nothing "Roman" about much of the Roman rite, and nothing "Byzantine" about the present Byzantine Divine Office, which comes from the monasteries of Palestine, and replaced the Office

(5) Cf. A. Baumstark, *Comparative Liturgy, op. cit.*, pp. 23ff—though B. is wrong in some of the examples he gives.

of the Great Church after Constantinople fell to the Latins in the Fourth Crusade (1204).

To the Westerner onlooker, perhaps the most striking quality of the rite that has evolved from the eucharist of the Great Church is its opulent ritualization, a ceremonial splendour heightened by its marked contrast to the sterile verbalism of so much contemporary Western liturgy, where worship often seems just words. The Byzantine mass ritual is structured around a series of appearances of the sacred ministers from behind the iconostasis or sanctuary barrier. The most important of these appearances are the two solemn introits. The minor introit or "Little Entrance" of the Word service, after the opening rite of the enarxis, is a procession with the gospel, said to symbolize Christ's coming to us in the Word. The other, major or "Great Entrance" at the beginning of the eucharistic part of the service, right after the intercessory prayers following the readings, is a procession bearing to the altar the gifts of bread and wine prepared before the beginning of the liturgy. It is said to prefigure Christ's coming to us in the sacrament of His Body and Blood. Both these foreshadowings are fulfilled in two later appearances, the procession of the deacon with the gospel lectionary to the ambo for the reading; and the procession of the celebrant to distribute in communion the consecrated gifts, after they have been blessed in the eucharistic prayer.

Most of the ritual is taken up with such comings and goings. But liturgy is not ceremonial. It is prayer. And so these ceremonies are the ritual expression of a text. In the present-day Byzantine rite the liturgical formulae comprise two distinct levels. While the deacon stands outside the doors of the iconostasis chanting the litanies and leading the people in prayer, within the sanctuary a parallel service is preceeding. Through the open doors of the icon screen the altar is distantly visible, brilliantly lighted and enveloped in clouds of incense, impressing upon the worshipper a sense of mystery and sacredness. Before this altar, within the holy of holies stands the celebrant, his back to the people as he faces East, reciting in silence the priestly prayers. When the priest has to bless or address the people he comes out. Inside he is talking to God.

This ritual pattern is the result of centuries of slow evolution, in which many rites, at first added for a specific purpose, later

lost their original scope, then decomposed under the pressure of later changes and additions, acquiring in the process new mystagogic interpretations often far removed from their actual historical roots.

The Enarxis

There are many ways in which one can approach the history of how this came about. My own approach is structural and historical, that is, I try to identify and isolate individual liturgical structures or units, then trace their history as such, rather than attempt to study the entire rite as a unity in each historical period. For it has been my constant observation that liturgies do not grow evenly, like living organisms. Rather, their individual structures possess a life of their own. More like cancer than native cells, they can appear like aggressors, showing riotous growth at a time when all else lies dormant. Let us see how this happened in the concrete.

We shall prescind from the elaborate Rite of the Prothesis or preparation of bread and wine that precedes the liturgy. With the exception of the Prothesis Prayer or prayer of offering, it began to evolve only after the 8th century, largely as a result of monastic influence.

More important is the enarxis that introduces the Liturgy of the Word. Today the reading of the epistle is preceded by an office of three antiphons, each with its litany and collect. The minor introit takes place during the singing of the third antiphon. This entrance is also accompanied by a collect, the Prayer of the Entrance, said outside the central doors of the iconostasis before the procession enters to the altar. There follow various troparia or refrains, and then the Trisagion chant with its accompanying prayer, giving us the following structure:

Initial blessing
Litany and prayer I
Antiphon I
Litany and prayer II
Antiphon II
Litany and prayer III
Antiphon III with added troparia (refrains), entrance procession, entrance prayer
Trisagion prayer and chant

Procession to the throne
Greeting: "Peace to all".

During the Trisagion the celebrants proceed to the throne behind the altar for the readings. With this procession to the throne we rejoin the primitive introit of the liturgy as described in the homilies of Chrysostom at the end of the 4th century the clergy enter the church together with the people, and proceed directly to the throne in the apse. There the bishop greets the people with "Peace to all", then sits down for the readings: no antiphons, no litanies, no prayers, nothing. But by the time of our earliest manuscript of the Byzantine liturgy, the 8th century codex Barberini 336 (6), we already have our enarxis almost as it is today. Where did it come from?

First of all, we can see at a glance that the enarxis is made of up later, secondary additions to the liturgy, for its formulae are all common to the liturgies of Chrysostom and Basil, which are independent only from the prayer over the catechumens (7). Now any time we see common elements in two liturgies, it is obvious that they went from one formulary to the other, or were introduced to both simultaneously from some third source after they had begun to share a common history as variant liturgical formularies of the same local church, to whose liturgical shape the both were thenceforth made to conform.

(6) For the literature on this and other sources of the Byzantine liturgy, see R. TAFT, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (*Orientalia Christiana Analecta* 200) Rome 1975: "Introduction" and "Index of Manuscripts".

(7) Some ancient Italian MSS fill in the enarxis of the Chrysostom formulary with prayers from other liturgies. A. Jacob has traced the origins of this local peculiarity, which formerly had led liturgists to suppose that the Chrysostom formulary was once different from that of Basil in its entirety. See A. JACOB, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome* (unpublished doctoral dissertation, Louvain 1968); *La tradition manuscrite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome* (*VIIIe-XIIe siècles*), in: *Eucharisties d'Orient et d'Occident* (*Lex orandi* 47) Paris 1970, 109-38; *L'evoluzione dei libri liturgici bizantini in Calabria e in Sicilia*, in: *Calabria bizantina. Vita religiosa e strutture ammnistrative* (*Atti del primo e del secondo incontro di Studi Bizantini*) Reggio Calabria 1974, 47-69; cf. TAFT, *Great Entrance, op. cit.*, pp. xxxi-ii.

a) The litany:

Let us look at the liturgical units of this enarxis (8). We can dispense immediately with the opening blessing; it does not appear until the 11th century (9). The initial litany is also out of place. In our primitive shape such intercessions occur only after the readings, thus safeguarding the priority of the divine action in the order of service: Only after God speaks to us His Word do we respond in psalmody and prayer. As a matter of fact our litany was once found just before the transfer of gifts. Its remains are still visible there in the vulgate recension of the Slavonic books (10).

But following a tendency observable in almost all liturgical traditions, these intercessions were either suppressed or moved up to the beginning of the Liturgy of the Word. Thus, in the 10-11th century sources of our liturgy we find this litany in its original place before the transfer of gifts, and also after the Little Entrance, just before the Trisagion, i.e. at the old beginning of the liturgy, before the enarxis was added. By the end of the 11th century it is found also before the antiphons, i.e. at the new beginning. In the 12th century it disappears from its original place in the prayers of the faithful; in the 13th it disappears before the Trisagion, remaining only where we still find it today (11).

(8) For a complete history of the Liturgy of the Word, see J. MATEOS, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine* (*Orientalia Christiana Analecta* 191) Rome 1971. Mateos' study needs to be completed in certain details by the later work of Jacob (cf. previous note) in the MS tradition. Two recent studies in English, C. KUCHAREK, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom*, Allendale, N.J. 1974; and M. M. SOLOVEV, *The Byzantine Divine Liturgy. History and Commentary*, Washington, D.C. 1970; are not reliable.

(9) It first appears, I believe, in the *Codex S. Simeonis Siracusani* (c. 1030) preserved for us in the Latin version of Ambrose Pelargus (*Divina ac sacra Liturgia sancti Ioannis Chrysostomi. Interprete Ambrosio Pelargo Niddano, O.P. ...* Worms 1541, f. B1vo). On this source see TAFT, *Great Entrance, op. cit.*, pp. xxvii-viii.

(10) See A. STRITTMATTER, *Notes on the Byzantine Synapte*, in: *Traditio* X (1954) 51-108; *A peculiarity of the Slavic Liturgy found in Greek Euchologies*, in: *Late Classical and Medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend*, Jr., edited by K. WEITZMANN, Princeton, N.J. 1955, 197-203.

(11) *Loc. cit.* and MATEOS, *Célébration, op. cit.*, pp. 29-31.

So our litany is really the original litany of the faithful of the Byzantine mass. The two abbreviated litanies that accompany the prayers of antiphons II and III are probably just a development of the original *oremus* of the two collects they now accompany.

b) The antiphons:

What about these three antiphons and their collects? Where did they come from, and when were they added to the liturgy? The when is easy: some time between 630 and 730 A.D. There is no mention of them in the *Mystagogy* of Maximus Confessor written about 630 (12). As he describes it, the liturgy begins with the entrance into church of the people with the bishop, followed immediately by the readings. Now until at least the 11th century the bishop was not present in church for the enarxis but entered only at the Little Entrance (13). Obviously, then, there was no enarxis in the time of Maximus. But just one century later our next Byzantine liturgical commentary, the *Historia ecclesiastica* of Patriarch St. Germanus I (†733), does mention the antiphons (14). So they first appear at the beginning of the 8th century.

But this does not mean that they are a permanent fixture at that time. Liturgies tend to be snobbish. They take their time about accepting newcomers as permanent members. Even as late as the 10th century the three antiphons had not yet won a permanent place as a fixed part of every mass (15).

Our main source for the history of how they did win it is the 10th century Typicon of the Great Church edited by Juan

(12) Ch. 9, *PG* 91, 688 89. On this and other commentaries on the Byzantine liturgy see R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VIIe au XVe siècle* (*Archives de l'Orient chrétien* 9) Paris 1966.

(13) Mateos' treatment of the pontifical liturgy (*Célébration, op. cit.*, pp. 40-41) needs to be corrected somewhat on the basis of later research. See TAFT, *Great Entrance, op. cit.*, pp. 267-9, and my review of Chr. STRUBE, *Die westliche Eingangsseite der Kirchen von Konstantinopel...*, in: *OCP* XLII (1976) p. 300.

(14) N. BORGIA (ed.) *Il commentario liturgico di S. Germano Patriarca Costantinopolitano e la versione latina di Anastasio Bibliotecario* (*Studi Liturgici* I) Grottaferrata 1912, p. 21. Cf. BORNERT, *Les commentaires, op. cit.*, p. 162.

(15) The history of the antiphons is given in detail by MATEOS, *Célébration, op. cit.*, pp. 34-71.

Mateos, S.J. of the Pontifical Oriental Institute in Rome [16]. This crucial document has provided the key to almost the whole history of the Byzantine liturgy in the post-Justinian era. A typicon is not used in the actual celebration of the liturgy, but provides the directions for the correct use of the books that are, indicating the proper of mass and office, and giving, like the old *ordines romani*, detailed rubrics for special celebrations that occur in the liturgical cycle.

Now in the 10th century typicon of Hagia Sophia we see that the liturgy of New Rome, like that of Old Rome, was highly stational in character. On many days in the church calendar the liturgy was celebrated not just anywhere, but in some specially designated church. This church was the "station" of the day, and on more solemn feasts the crowd would gather with the clergy at some other sanctuary and process solemnly from there to the stational church for the liturgy. During the procession an antiphonal psalm would be chanted. Upon arrival at the station, the end of the antiphon would be signalled by intoning the *Gloria patri* that announces the conclusion of antiphonal psalmody in almost every tradition, followed by the final repetition of the antiphon or refrain, called the περισσὴ or "appendix". Sometimes a variant refrain would be substituted at the *perisse*.

The clergy recited the introit prayer before the doors of the nave—not before the doors of the sanctuary chancel as now—and then entered the church, followed by the people. Proceeding past the great ambo in the center of the nave, they went along the solea or walled-in processional way that extended from the sanctuary to the ambo [17], and took their places at the synthronon in the apse.

(16) J. MATEOS (ed.), *Le typicon de la Grande Eglise. Ms. Sainte-Croix No. 40. Introduction, text critique et notes*, 2 vol. (*Orientalia Christiana Analecta* 165-6) Rome 1962-3.

(17) On the solea and other aspects of the liturgical disposition of the early Byzantine church, see T. MATHEWS, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*. University Park and London 1971 (cf. "solea" in Index); S. G. XYDIA, *The Chancel Barrier, Solea and Ambo of Hagia Sophia*, in: *The Art Bulletin* XXIX (1947) 1-24. MATEOS (*Typicon* II, *op. cit.*, p. 321) wrongly identifies the early solea with the sanctuary platform, which is the solea in current Greek liturgical nomenclature. Cf. TAFT, *Great Entrance*, *op. cit.*, p. 79.

All this is almost the same as the opening of the contemporary Roman stational mass described in the *Ordo romanus primus* about 750 A.D. even to the entrance along a walled-in processional way, the so-called *schola cantorum* which Mathews has shown to be an exact parallel to the old Byzantine solea [18]. To the best of my knowledge this surprising similarity between two liturgies presently so different in structure and ethos has never been noticed by the students of liturgy. It is but one more indication of the communality of much in early liturgy, showing again the validity of the comparative method of liturgiology first formulated by Anton Baumstark (†1948) half a century ago [19].

I have already noted that the three base-traditions—Rome, Constantinople, Jerusalem—out of which have come the only two universal rites of Christendom, the Roman and the Byzantine, were all distinguished by their stational character. It is not an exaggeration to say that practically every addition to the Byzantine eucharist from Justinian until the post-iconoclast period had its origin in the stational rites of Constantinople. The antiphons will be our first example.

The old typicon tells us that on some feasts, on the way to the stational church, the stational procession would stop either in the forum or in some other church along the processional route for a rogation. On some days this prayer-service included an office of three antiphons. After this rogation the procession would continue on to the stational church, to the accompaniment of the usual processional antiphon.

But evidently the office of three antiphons was very popular, because it soon became customary to celebrate it in church before the liturgy on days when there was no stational procession. Here we see an example of a liturgical unit gradually detaching itself

(18) M. ANDRIEU, *Les ordines romani du haut moyen âge*, II: *Les textes* (*Ordines I-XIII*) (*Spicilegium Sacrum Lovaniense, études et documents*, fasc. 23) Louvain 1960, pp. 74ff; T. MATHEWS, *An early Roman Chancel Arrangement and its Liturgical Functions*, in: *Rivista di archeologia cristiana* XXXVIII (1962) 73-95; G. G. WILLIS, *Roman Stational Liturgy*, in: *Further Essays in Early Roman Liturgy* (*Alcuin Club Collections* no. 50) London 1968, 3-87; J. A. JUNGMANN, *Missarum sollemnia* vol. I, part 1, no. 8 (English edition, vol. I, pp. 67ff).

(19) See his *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (*Ecclesia orans* 10) Freiburg B. 1923; and *Comparative Liturgy, op. cit.*

from the service in which it originated and becoming an integral part of another service.

Note however that these three antiphons celebrated in church before nonstational liturgies were a combination of the three rogation antiphons with a fourth antiphon, the processional antiphon to the church. For example, in the typicon for New Year's Day—September 1, at that time—there are two liturgies prescribed, one in the Church of the Theotokos in Chalkoprateia, one in Hagia Sophia (20). The one in Chalkoprateia was stational, preceded by an office of three antiphons in the forum, followed by the procession to Chalkoprateia for mass to the accompaniment of another, fourth antiphon. But the liturgy in Hagia Sophia in memory of St. Stephen the Stylite begins right there with an office of three antiphons. And at the third antiphon two refrains, that of the saint, and that of the fourth processional antiphon from the stational service of Chalkoprateia, are both sung. What they have done is simply fuse together the third antiphon of the devotional service with the introit antiphon, probably because three antiphons, not four, was the customary liturgical unit in the offices of the Great Church. So the rogational office of three antiphons and the introit antiphon are two different things, which explains why today we have four orations—three antiphon prayers plus an introit prayer—with only three antiphons.

Up until the 10th century the three antiphons were not a necessary part of every liturgy. Even after this date the patriarch still does not enter the church until the third antiphon, because this is the old introit of the liturgy (21). And even today vigil masses in the Byzantine rite, in which mass is preceded by vespers, have no antiphons at all but begin with the Trisagion. It is said that in such masses, vespers replace the Liturgy of the Word. They replace nothing, but are joined to the mass at its old beginning, the Trisagion, thus illustrating Baumstark's law that older usages are preserved in more solemn seasons and rites (22).

(20) MATEOS, *Typicon* I, *op. cit.*, pp. 2-11; *Célébration*, *op. cit.*, pp. 37ff.

(21) See note 12 above.

(22) *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* VII (1927) 1-23, *Comparative Liturgy*, *op. cit.*, pp. 26 ff.

Today the three antiphons have been reduced to a few scraps of their original form, and the troparia after the third antiphon have been so multiplied as to take on an independent existence detached from the psalmody which they were originally destined to serve as refrains. This exemplifies another common development in liturgical history: the process whereby ecclesiastical compositions multiply and eventually suffocate the scriptural element of a liturgical chant, forcing, in turn, the decomposition of the original liturgical unit, so that what we are left with is simply débris, bits and scraps of this and that, a verse here, a refrain there, that evince no recognizable form or unity until they are painstakingly reconstituted into their original structures by piecing together the remaining scraps, then filling in the blanks, sort of like doing a jig-saw puzzle with only a tenth of the pieces ([23]). This is why the study of liturgical units and their mutual articulation within larger ritual structures is so crucial in the reconstruction of pristine liturgical forms.

c) The Trisagion:

We see another example of this in our next piece, the Trisagion. Today it is chanted as follows:

> Holy God, holy, mighty, holy, immortal, have mercy on us (three times).
> Glory be to the Father... now and always and unto ages of ages, amen.
> Holy, immortal, have mercy on us.
> Holy God, holy, mighty, holy, immortal, have mercy on us.

From what we know of the structure of Byzantine antiphonal psalmody, it seems that we have here the *incipit* and *finale* of an antiphonal psalm, i.e. the opening triple repetition of the complete refrain, then the concluding doxology, the ἀκροτελεύτιον, and final repetition of the refrain (*perisse*), with the intervening psalm verses suppressed ([24]). Now we first hear of the Trisagion in the 5th century, when it was apparently used as a processional antiphon during stational services in Constantinople ([25]). Early

([23]) See TAFT, *Great Entrance, op. cit.*, pp. 112 ff.

([24]) The *akroteleution* is the final clausula of the refrain, and was repeated after the verses of the psalm; the *perisse* ("appendix") is the final repetition(s) of the refrain after the doxology that signals the end of the psalm. See MATEOS, *Célébration, op. cit.*, pp. 16ff.

([25]) *Ibid.* pp. 99-100, 112 ff.

in the 6th century we see it at the beginning of mass. This chant, then, is the remains of the original, invariable introit antiphon of our mass, to which at a later date first one, then three variable antiphons were appended.

So at the beginning of the 5th century our liturgy opened with the entrance of the clergy and people into church without ceremony or, apparently, accompanying chant. By the 6th century this introit had been ritualized by the addition of an element from the stational processions, an antiphonal psalm with the Trisagion as its fixed refrain. About a century later, undoubtedly as a result of further developments in the stational rites, all but the refrain of this antiphon was suppressed in favor of a more recent stational antiphon that provided more variety for this rapidly expanding rite.

Why wasn't the original fixed refrain just suppressed, or retained as an occasional variant? Probably because of its immense popularity as testified to by the legends of its origins in divine revelation, because it had become a liturgical element common throughout the whole East, and because of the role it played in the Monophysite controversy.

c) The ektene:

One further element that entered the liturgy from the stational services is the ektene or litany that immediately follows the gospel. It is sometimes referred to in modern versions as the "ecumenic" or "universal" prayer for all needs — i.e. the *oratio fidelium* of the Byzantine mass. It is no such thing, as should be obvious from its position *before* the dismissal of the catechumens. Common prayer with their participation was excluded, which is why they were first dismissed, and not because they mustn't receive communion, as is often thought. They were also dismissed at non-eucharistic services, where there was no risk of them going to communion. In our 10th century typicon this ektene or penitential litany was chanted after the gospel in stational rogation services, and rubrics prescribe the same practice after the gospel of the Liturgy of the Word on certain days of the year ([26]). This can be taken perhaps as a remnant of a previous stage of evolution when this litany was gradually gaining a foot-

([26]) MATEOS, *Typicon* II, *op. cit.*, index: « ἐκτενὴ μεγάλη » p. 293.

hold in the mass, where it appears for the first time in the 8th century codex *Barberini 336*.

Regressive Traits

Meanwhile the regressive evolution whereby primitive elements were suppressed in favor of later additions is proceeding. By the 8th century the Old Testament reading (27), the prayers over the penitents (28), and elements of the psalmody have been suppressed (29), and the prayer of blessing that concluded the Liturgy of the Word in the time of Chrysostom has been displaced (30). By the 11th century the litany of the faithful has shifted forward (31).

The disappearance from the Liturgy of the Word of its final blessing illustrates another common liturgical development in this period: the gradual blurring of the clear division between the Liturgies of Word and Eucharist. The present prayers of the faithful of the Liturgy of Basil are another example of this. They are really prayers of preparation for the eucharist, and certainly are not original to the Liturgy of the Word. In the same process, the kiss of peace, formerly the conclusion of the Word service (32), becomes detached from the concluding prayers of the synaxis and moved to before the anaphora by the addition of later ritual elements between the *pax* and the end of the Liturgy of the Word.

(27) MATEOS, *Célébration, op. cit.*, p. 131.

(28) This prayer is testified to by John Chrysostom (cf. F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos* (*Orientalia Christiana Analecta* 187) Rome 1970, pp. 453ff, 467) but there is no trace of it in our liturgical MSS from the 8th century on.

(29) E.g. at the Trisagion and *prokeimenon* (MATEOS, *Célébration, op. cit.*, pp. 106ff, 133-4, as well as at the *koinonikon* (see below, p. 376-377).

(30) Chrysostom seems to indicate the presence of this prayer at the end of the 4th century (VAN DE PAVERD, *Messliturgie, op. cit.*, pp. 464, 467) but it is not found in any Byzantine liturgical MSS.

(31) See above, p. 362.

(32) See TAFT, *Great Entrance, op. cit.*, pp. 50-51, 375-78.

The Pre-anaphora

These later elements are the pre-anaphoral rites that now precede the eucharistic prayer (33). They comprise:

The Cherubic Hymn
Prayer of the Cherubic Hymn ("No one is worthy...")
Incensation
Transfer and deposition of gifts
Orate fratres dialogue
Litany and Prayer of the Proskomide
Kiss of Peace
Nicene Creed

The persistent attempt to interpret Eastern pre-anaphoral rites in Western terms of "offertory" have vitiated all understanding of what we are dealing with here. The primitive nucleus common to the Eastern and Western pre-anaphora was the simple, unritualized transfer of gifts to the altar by the deacons. In some Western liturgies this did evolve later into rites of offering. Attempts to read Eastern evidence in the same way have proved fruitless. My own analysis of the formulae of the pre-anaphora in the Eastern traditions has forced me to conclude that the "offertory" paradigm is not the model to be used in interpreting these rites. Ideas of offering do find expression, especially in later prayers but they are not the dominant theme. And in the Liturgy of St. John Chrysostom they find no place whatever in the primitive layer of the rite. In the earliest sources of this liturgy, we find only three elements:

1) the transfer, deposition, and covering of the gifts by the deacons
2) an oration said by the priest
3) the Cherubic Hymn sung by the people during the whole liturgical action.

It is probable that the deposition of gifts included an incensation of the altar, and that the prayer was preceded by a *lavabo* and by a brief dialogue between the presiding bishop and his concelebrating presbyters, similar to the Roman *Orate fratres*.

From this original simplicity the nature and scope of the Byzantine pre-anaphoral rites emerge. They form a twofold preparation for the anaphora:

(33) On the history of these rites, see *ibid*.

1) the material preparation of altar and gifts
2) the spiritual preparation of the ministers by prayer, and of the people by a chant evoking the dispositions appropriate to the imminent eucharistic offering.

a) The Great-Entrance Procession

The material preparation of the gifts in the Byzantine tradition has become highly ritualized into the Great Entrance procession, in which today even the presbyters take part. But this must not be allowed to obscure its humble origins in the transfer of gifts by the deacons, originally a material act of no ritual import whatever. Formerly the Great Entrance was a true entrance into the church from outside, for the deacons had to fetch the gifts from the sacristy or skeuophylakion, which in Constantinople was not an auxiliary chamber inside the church, but a separate edifice like the baptistry and campanile of so many Italian churches (34). Hence, the Byzantine Liturgy of the Eucharist, like the Liturgy of the Word, once began with an introit into the church. In both cases the entrance later degenerated into a non-functional procession around the inside of the church that ends where it begins, in the sanctuary. Here we have a perfect example of rites which perdure, supported by newly acquired symbolic meanings, long after they have become detached from their original practical purpose.

b) Preparation of the Ministers:

While the deacons were bringing in the gifts, the presiding minister washed his hands, requested the prayers of his fellow ministers, then together with them said the following Prayer of the Proskomide:

> O Lord God almighty, who alone are holy, who alone accept the sacrifices of praise from those that call upon you with a whole heart, accept also the prayer of us sinners, and bring us to your holy altar, and enable us to present to you these gifts and spiritual sacrifices for our own sins and for the faults of the people, and make us worthy to find favor in your sight, so that our sacrifice may be acceptable to you and so that the good spirit of your grace may rest upon us and upon these present gifts and upon all your people.

(34) MATHEWS, *Early churches*, *op. cit.*, pp. 13-18, 84-5, 87, 89, 158ff, 178.

The prayer asks for three things:

1) that the ministers be conducted to the altar,
2) that they be enabled to offer there the eucharist
3) that they be made worthy so that this offering will be acceptable, and the Spirit come.

It is not a prayer of offering but a prayer of preparation for the true offering, the anaphora. It is a prayer of *accessus ad altare* in which the ministers pray God to make them worthy of the ministry they are about to perform. It exists only in function of what is to follow, a pattern also seen in the two prayers of the faithful. In the first, the ministers pray for the grace to intercede for their people, i.e. for the grace to say the intercessory collect that immediately follows.

But since our pre-anaphoral oration is entitled "Prayer of the Offering" (Εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς) it is almost always misinterpreted and mistranslated—understandably so. Actually, this is not the title of the prayer, but of the whole eucharistic rite of which this prayer was but the first formula, a fact that was later obscured by the addition of numerous other elements to the pre-anaphora before this title (35).

c) The Entrance Chant:

While all this is going on, the people are chanting the Cherubicon (36), a refrain that was added to the liturgy under Justin II in 573-4 A.D. Today this troparion stands alone, but from what we know of the history of liturgical chant this cannot have been its original form. In the early centuries there was no such thing as a free-standing liturgical song, i.e. a non-scriptural composition sung independently. All early liturgical chant was psalmody, and ecclesiastical songs had no independent liturgical existence, but served only as refrains to be repeated after the verses of a psalm. And in fact the historical evidence seems to indicate that the Cherubicon was added to an earlier antiphonal psalm at the transfer of gifts, Psalm 23/4:7-10 with alleluia as refrain.

So the Byzantine liturgy had an introit antiphon not only with its first entrance, just like the Roman *antiphona ad introitum*; it also had one with its second entrance, like the Roman *antiphona*

(35) See TAFT, *Great Entrance, op. cit.*, pp. 352-55.
(36) For a complete study of this chant see *ibid.* ch. 2.

ad offertorium. The later degeneration of the psalmody has obscured its original form, but the parallel in both cases is exact.

The object of the chant, however, has often been viewed too narrowly, because the misinterpretation of one word has appeared to restrict its meaning to the entrance of the gifts. The chant reads as follows.

> We who mystically represent the Cherubim and sing the thriceholy hymn to the life-giving Trinity, let us lay aside all wordly care to receive the King of All escorted unseen by the angelic hosts. Alleluia...

The phrase "to receive the King of All" is usually taken to mean "to welcome Christ entering now in the procession under the symbols of bread and wine". But ὑποδέχομαι means *receive in communion*, as can be seen not only from Byzantine liturgical terminology but also in the *Protheoria* (1055-63), the earliest Byzantine commentary to interpret the phrase (37). So the chant does not refer only to the procession, but is an introduction to the whole eucharistic action from anaphora to communion. It instructs the faithful that they who are about to sing the thrice-holy hymn of the Cherubim (the *Sanctus* of the anaphora) must lay aside all wordly care (*Sursum corda*) to prepare to receive Christ (in communion).

A study of numerous other Eastern Hymns for the transfer of gifts has confirmed this conclusion: they are not offertory chants, nor merely processional antiphons, but are introductions to the whole eucharistic service, and serve to instill in the faithful the sentiments appropriate to the action about to begin. Thus understood, the Great-Entrance chant assumes a broader, more balanced liturgical role, tempering the exaggerated symbolic importance assigned in the later medieval period to the Great-Entrance procession itself. At the entrance we indeed welcome the gifts, symbol of Christ—but only with a view to their consecration and reception in communion.

d) C r e e d a n d P a x (38):

I do not intend to trace the origins of the numerous other, lesser formulae that have been added to the pre-anaphora since

(37) The passage from the *Protheoria* is in *PG* 140, 441. The whole question is discussed in TAFT, *Great Entrance, op. cit.*, pp. 62-68.

(38) Cf. TAFT, *Great Entrance, op. cit.*, ch. 11.

the middle ages, but two older elements must be mentioned. The first, the creed, stands somewhat outside the scope of these rites. It was added during the Monophysite crisis in the 6th century, and drew with it some lesser formulae that have obscured the second rite, the kiss of peace. This fraternal greeting, an original member of the primitive shape, has since the 11th century been exchanged only by the clergy. As we mentioned previously, its original purpose was to conclude the service of the Word.

Communion Rites

The third "soft point" of the eucharistic rite includes the rites and prayers that follow the consecration of the gifts:

Litany and prayer
Our Father
Prayer of Inclination
Prayer of Elevation
Elevation: "Holy things for the holy".
Chant: "One is holy..."
Κοινωνικόν (*communio*)
Manual acts (fraction, etc.)
Communion
Blessing with gifts: "O God, save your people and bless your inheritance".
Chant: "We have seen the true light..."
Gifts returned to altar, incensed.
"Always, now and forever, and unto ages of ages".
Chant: "Amen. May our lips be filled..."
Gifts returned to altar of preparation.
Litany and Prayer of Thanksgiving.

It may seem strange to skip over what is clearly the most important prayer of the whole rite, the eucharistic prayer itself, but the anaphora has undergone little *ritual* evolution, and the *textual* modifications it exhibits would require a close philological and literary analysis of the Greek text that is hardly feasible here. So I shall pass directly to the communion rites after mentioning that the anaphora of Chrysostom shows clear signs of reworking in several places. The mere fact that there is no command to repeat ("Do this in memory of me"), and that the com-

memoration of the dead precedes that of the living ([39]), is extraordinary and most problematic.

a) The Litany and Prayer before Communion:

After the doxology that concludes the anaphora, there is a long litany comprising two distinct sets of petitions. A similar litany is found with the Prayer of the Proskomide, just before the anaphora. A textual comparison of this litany with the parallel litanies in the Liturgy of James and the Armenian liturgy shows, I believe, that the second series of petitions, the so-called αἰτήσεις ("demands") in Byzantine terminology, is a later addition, from the Divine Office ([40]).

I have not yet made up my mind as to which of the two prayers that now come before and after the Our Father is older, but it is most probable that only one of them is original at this point of the liturgy, which once followed the structure seen in the *Apostolic Constitutions* (VIII, 13, 3-14; ed. FUNK, I pp. 514-16): anaphora, litany, prayer, "Holy things for the holy". So from comparative liturgy we can say that the Our Father and one of the prayers are later additions, dating from the end of the 4th century ([41]). And we know that the Elevation Prayer

([39]) See the work of my student G. WINKLER, *Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, in: *OCP*, XXXVI (1970) pp. 302-3; *Einige Randbemerkungen zu den Interzessionen in Antiochien und Konstantinopel im 4. Jahrhundert*, in: *Ostkirchliche Studien*, XX (1971) 55-61.

([40]) For the arguments, see TAFT, *Great Entrance*, *op. cit.*, ch. 9.

([41]) The Our Father is not found in the eucharist of the earlier documents such as the *Apostolic Constitutions* (VIII, 13, ed. Funk I, pp. 514-16) or the homilies of Theodore of Mopsuestia (Hom. 16, 21-22, ed. TONNEAU-DEVREESSE, *Studi e Testi* 145, pp. 563-5). Our first positive evidence of it seems to be Cyril of Jerusalem (c. 348), *Myst. Cat.* 5, 18. Somewhat later Augustins says that "Almost the whole church now concludes" the eucharistic prayer with the Lord's Prayer (*Ep. 149*, 16, *CSEL* 44, p. 362). Chrysostom witnesses to it in the eucharist at Constantinople at the beginning of the 5th century (*De capto Eutropio* 5, *PG* 52, 396; cf. VAN DE PAVERD, *Messliturgie*, *op. cit.*, pp. 526-7). For the prayer after the Our Father in the Liturgy of Chrysostom, see MATEOS, *Célébration*, *op. cit.*, pp. 60, 169ff, 180-1. Mateos thinks that this Prayer of Inclination was originally the final prayer of the faithful. Against him one could argue that the prayer is similar to the parallel

just before the fraction, which is common to the liturgies of both Chrysostom and Basil, was added much later [42].

b) The Communion Antiphon:

More problematic are the three chants that now accompany communion. At present they are a complete structural mess, which of course betrays their youth: primitive liturgy was tidy if nothing else. Let us see if we can reconstruct their original shape. We know that most rites had antiphonal psalmody at the three "soft points" of the service, the introit, the offertory or pre-anaphora, and the communion [43]. Now we have already established that the Byzantine Eucharist once had an antiphonal psalm at the lesser and probably also at the major introit, so our strong presumption should be in favor of the same at communion. And in fact we have concrete evidence of just such a chant. According to the *Chronicon paschale* for the year 624, in that year under Patriarch Sergius I of Constantinople (610-38) a refrain was added to the *koinonikon*. Now today the term *koinonikon* or *communio* refers to a single psalm verse with triple alleluia sung right after the response to the exclamation "Holy things for the holy", before the fraction. From the *Chronicle* however, it is evident that in those days the *koinonikon* included more than one verse of a psalm. The text reads as follows:

> In this year [624] in the month of Artemesius — May according to the Romans — on the 12th indiction, under Patriarch Sergius of Constantinople, it was then first introduced that after all have received the Holy Mysteries, when the clergy are about to return to the skeuophylakion the precious ripidia, patens and chalices, and other sacred vessels; and after giving communion from the side tables everything is brought back to the holy altar; and finally, after

---

one in the *Apostolic Constitutions* VIII, 13, 10 (Funk I, p. 516); that it—or a similar prayer—is witnessed to for the Constantinopolitan eucharist by Chrysostom (cf. Van de Paverd, *Messliturgie, op. cit.*, pp. 527-8); and that a parallel formula is mentioned by Theodore of Mopsuestia (*Hom. 16*, 22, ed. Tonneau-Devreesse, *Studi e Testi* 145, p. 565). So the weight of comparative liturgy would seem to favor this prayer as the original one between the anaphora and communion.

[42] Cf. Jacob, *Histoire du formulaire grec, cit.*, pp. 60-1 and part I *passim*.

[43] Cf. Taft, *Great Entrance, op. cit.*, pp. 83-4.

chanting the final verse of the koinonikon; this troparion is sung: "May our lips be filled with your praise, O Lord... ([44]).

From this it is clear that:

1) the *koinonikon* was not just one psalm verse with alleluia as refrain, but an entire psalm;
2) so the single verse given in the books today is just an *incipit* indicating to the soloist the psalm to be chanted;
3) the refrain "May our lips be filled with your praise..." was added as a variant *perisse* or concluding refrain to be chanted after the doxology of the antiphonal psalm;
4) the phrase "Always, now and forever, and unto ages of ages, amen" that the priest now sings to introduce this refrain is simply the remains of that same doxology.

And in fact a study of the manuscript tradition reveals that all of the intervening material we find today between the communion verse and the remains of the doxology is a later addition not found in any early source. So what we have again, is the débris of what was once an antiphon—its beginning and end, with a lot of later free-floating bits and pieces added after the original unit had come unstuck in the degenerative process already observed with regard to the original antiphonal psalmody at the Little and Great Entrances. Any time such scraps of verse and chant pop up in liturgy, they are either the débris of a degenerated liturgical unit, or detached elements added in the later period when folks had forgotten what psalmody was all about.

The Prayer of Thanksgiving after communion is parallel to the *postcommunio* of the Roman mass. The accompanying litany, like similar developments elsewhere in the Byzantine and other traditions, is just an expanded *oremus*.

So one sees at communion a repetition of the same basic structure that emerged in the analysis of the other two "action points" of the liturgy, the two entrances: the structure comprises a ritual action, covered by an antiphonal chant, and concluded by a collect—just as in the Roman rite. This illustrates once again, I believe, the usefulness of a structural approach in isolating the original shape and scope of our by now rather cluttered liturgical rites.

([44]) *PG* 92, 1001.

The Dismissal

The conclusion of the liturgy is clear enough. It goes as follows:

"Let us depart in peace".
"In the name of the Lord".
Prayer Behind the Ambo
Ps. 112:2 ("Blessed be the name of the Lord...") thrice.
Prayer in the Skeuophylakion
Blessing
Apolysis

The original final blessing prayer, the so-called "Prayer behind the Ambo" (ὀπισθάμβωνος), was probably said from the great ambo in the center of the nave as the clergy processed down the solea or processional path on their way out of the church to the skeuophylakion at the end of the service. One more prayer, the "Prayer in the Skeuophylakion", was said in the skeuophylakion at the consummation of the left-over gifts, thus rounding off the liturgy just as it began, with a prayer over the gifts in the sacristy.

What follows this prayer in today's rite is the traditional ending of the Byzantine monastic office, which was added to the mass as a second conclusion, in the middle ages, because of a more recent tendancy in Byzantine liturgical development to shape all the services so that their beginning and end look more or less alike. The Romans are doing somewhat the same thing today. The only difference is that they have chosen as their model the Liturgy of the Word, whereas the Byzantines, under monastic influence, opted for the Palestinian monastic office that came to hold sway throughout the Byzantine East after the fall of Constantinople to the Latins in the Fourth Crusade (1204).

By way of conclusion, let me anticipate a typical question: "We have been observing the evolution of the most complex ritual in Christendom. Who legislated it all?" The answer, of course, is no one. The Eastern solution to the Western dilemma of rubricism or anarchy is not canon law, nor the liturgical commission, nor the Congregation of Rites, but the supple continuity of a living tradition. There may be a message here for us all.

Robert TAFT S.J.
Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma
(2502 Belmont Ave., New York, N.Y., U.S.A.)

È possibile identificare Ītālahā, autore del Dialogo cristologico del Vaticano Siriaco 173?

Questo breve studio, come un altro precedente (1), ci è suggerito dal Dialogo cristologico fra « ortodosso » e « nestoriano » del Vat. Sir. 173, da noi edito e tradotto in un fascicolo di questa rivista (2).

Non trovando infatti, nello scritto, criteri interni che ne rendano chiara la datazione, ci siamo riferiti agli elementi esplicitamente menzionati dall'*incipit*. Abbiamo allora studiato la località e il monastero, i cui nomi vi sono indicati come luogo di origine del Dialogo.

Ci resta ora da affrontare un ulteriore problema, tentando di identificare il monaco Ītālahā che lo stesso *incipit* dice autore del Dialogo. Il testo da noi edito infatti, per usarne le parole iniziali, è « opera del prete, amante Dio, Ītālahā del monastero di Mar Zakkay, in Callinico » (3).

Suddividiamo in quattro brevi paragrafi la nostra trattazione:

a) Ītālahā, nome frequente nella storia del Cristianesimo siriaco.

b) Ītālahā e Mar Zakkay.

c) Le ipotesi di Afrām Iġnāṭiyūs Barṣawm.

d) Conclusione.

(1) Ḥanna IBRĀHĪM e Vincenzo POGGI S.J., *Il Monastero di Mar Zakkay e il Dialogo cristologico del Vat. Sir. 173*, in: *OCP* XLIII (1977) pp. 161-178.

(2) Ḥanna IBRĀHĪM e Vincenzo POGGI S.J., *Dialogo fra « ortodosso » e « nestoriano » del Vaticano Siriaco 173*, in: *OCP* XLII (1976) pp. 459-493.

(3) *Ibid.*, pp. 468-469.

a) *Ītālahā* (4) *nome frequente nella storia del Cristianesimo siriaco.*

Sappiamo di Ītālahā vescovo di Edessa, che partecipò al concilio di Nicea (5). Egli è noto anche per aver costruito parte della chiesa maggiore di Edessa e un cimitero (6). Probabilmente il medesimo Ītālahā, quando era ancora diacono, fu perseguitato per la fede. Delle fonti riferiscono infatti che sotto Licinio furono imprigionati Qōna, allora vescovo di Edessa, il presbitero Šaʿdūt e il diacono Ītālahā. I nomi di questi tre personaggi si susseguono

(4) Per il nome, adottiamo la grafia del *Dialogo*, pur conoscendo quanto scrive *Thesaurus Syriacus*, edidit R. PAYNE SMITH, Oxonii, 1879-1901, Tomus 1, col. 174 c. Rimandiamo, circa il dubbio sul significato « Dio è » oppure « dono di Dio » a J. P. N. LAND, *Anecdota syriaca*, Lugduni Batavorum, 1862-1868, Tomus I, p. 176.

(5) *Chronicon Edessenum*, ed. et interpr. I. GUIDI, *Chronica Minora*, Pars prior, CSCO, Scr. Syri ser. III, T. IV, Parisiis 1903, sir. p. 4, tr. lat. p. 5; *Chronicon Miscellaneum ad an. 724 pertinens*, ed. E. W. BROOKS, interpr. I.-B. CHABOT, *Chronica Minora*, Pars IIa, CSCO, Scr. Syri, ser. III, T. IV, Parisiis 1903-1904, sir. p. 151, tr. lat. p. 117; *Chronicon Jacobi Edesseni*, ed. et interpr. E. W. BROOKS, *Chronica Minora*, Pars IIIa, CSCO, Scr. Syri, ser. III, T. IV, Parisiis 1904-1905, sir. p. 288, tr. lat. p. 215; H. GELZER, H. HILGENFELD, O. CUNTZ, *Patrum Nicaenorum nomina, latine graece, coptice, syriace, arabice, armeniace*, Lipsiae, 1898, pp. 20-21, 64, 74, 84-85, 126-127, 156-157, 194-195. C. H. TURNER, *Ecclesiae Occidentalis monumenta iuris antiquissimi*, Oxonii, 1899 I, 54-55; E. HONIGMANN, *Recherches sur les listes des pères de Nicée et de Constantinople*, in: *Byzantion*, XI (1936) pp. 429-449; ID., *Sur les listes des évêques participant aux conciles de Nicée, de Constantinople et de Chalcédoine*, in: *ibid.* XII (1937) pp. 323-347; ID., *La liste originale des pères de Nicée*, in: *ibid.* XIV (1939) pp. 17-76 (pp. 46, 62); ID., *The original lists of the members of the council of Niceae, the Robber Synod and the Council of Chalcedon*, in: *ibid.* XVI (1942-1943), pp. 20-80; ID., *Une liste inédite des pères de Nicée: cod. Vat. Gr. 1587, ff. 355r-357v*, in: *ibid.* XX (1950) pp. 63-71.

(6) *Chronicon Edessenum*, ed. et interpr. est I. GUIDI, *Chronica Minora*, Pars Prior, CSCO, Sc. Syri, ser. III, T. IV, Parisiis-Lipsiae, 1905, sir. p. 4, tr. lat. p. 5; *Chronicon Anonymum ad an. 819 pertinens*, interpretatus est I.-B. CHABOT, CSCO, Scriptores Syri, series III, T. XIV, Parisiis 1937, sir. p. 4, tr. lat. p. 1. *Chronicon ad an. 846*, ed. E.-W. BROOKS, interpr. est I.-B. CHABOT, *Chronica Minora*, Pars IIa, CSCO, Scr. Syri, ser. III, t. IV, Parisiis, 1903-1905, sir. p. 193, tr. lat. p. 148. *Chronique de Michel le Syrien, ed. cit.*, sir. vol. IV, p. 120; tr. fr. vol. I, p. 203. BAR HEBRAEUS, *Chronicon Ecclesiasticum*, ediderunt J. B. ABBELOOS et T. J. LAMY, *op. cit.*, Sect I, col. 65. J. B. SEGAL, *Edessa, the blessed City*, Oxford, 1970, pp. 185-186 nota 1, p. 189 nota 5.

esattamente come tre nomi contigui nella lista dei vescovi di Edessa: Qōna, Šaʻdūt e Ītālahā ([7]).

Ad Ītālahā vescovo di Edessa viene anche attribuita una lettera di cui rimane soltanto una traduzione armena ([8]). Ma lo studio approfondito del documento suggerirebbe un'epoca di composizione posteriore agli anni dell'episcopato di Ītālahā ([9]).

Di due personaggi di nome Ītālahā si parla a proposito della persecuzione del re persiano Sapore II ([10]).

([7]) *Chronicon ad annum 846 pertinens*, ed. E.-W. BROOKS, interpr. I. B. CHABOT, *Chronica Minora*, Pars IIa, CSCO, Scr. Syri, ser. III, t. IV, Parisiis, 1903-1905, sir. pp. 191-192, tr. lat. pp. 147-148. *Chronique de Michel le Syrien, ed. cit.*, App. IV, vol. III, p. 403. SEGAL, *Edessa,...op. cit.*, p. 83 nota 2.

([8]) *Aithallae episcopi edessani epistula ad Christianos in Persarum regione. De Fide*, Texte arménien, traduction latine et Préface du P. J. THOROSSIAN, Venetiarum, 1942.

([9]) M. G. de DURAND, *Un document sur le Concile de Nicée?*, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, L (1966) pp. 614-627; J. M. FIEY, *Jalons pour une histoire de l'Eglise en Iraq*, Louvain, 1970, p. 123 nota 60. Né de Durand né Fiey prendono in considerazione l'eventuale identificazione dell'Autore della Lettera che, secondo de Durand, sarebbe « un témoin de la théologie qui avait cours dans les dernières decennies du IVe siècle » (*art. cit.*, p. 627) con un altro vescovo di Edessa Ītālahā che la lista dei vescovi edessani in appendice alla Cronaca di Michele il Siro fa succedere all'omonimo, dopo altri tre vescovi (*Chronique de Michel le Syrien, ed. cit.*, vol. III, Appendice IV). Fiey cita invece (*l. cit.*), la lista dei vescovi di Edessa riportata da R. DUVAL, *Histoire d'Edesse*, Paris, 1892, p. 138. Tale lista che si basa sul *Chronicon Edessenum* (in seguito edito da I. GUIDI in: *Chronica Minora*, Pars prior, CSCO, Scr. Syri, ser. III, t. IV, Parisiis-Lipsiae, 1903, sir. p. 5, tr. lat. p. 6) ha Elogius (Vologes) al posto del secondo Ītālahā.

([10]) *Acta Sanctorum*, 3a ed., Paris, 1863-1867, Aprilis III, pp. 19-29; Octobris XI, pp. 214-215; *Acta Martyrum et Sanctorum*, edidit Paulus BEDJAN, Parisiis-Lipsiae, 1890-1907, vol. II, pp. 351-396; vol. IV, pp. 133-137; *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, edidit H. DELEHAYE, Bruxellis, 1902, coll. 3, 8, 189-191, 945; *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, ediderunt Socii Bollandiani, Bruxellis, 1910, nn. 22, 29; J. LABOURT, *Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris, 1904, pp. 74-77, 81; P[aul] P[EETERS], *Le passionnaire d'Adiabène*, in: *Analecta Bollandiana*, XLIII (1925) pp. 261-304 (pp. 277-284, 289-298); G. WIESSNER, *Zur Märtyrerüberlieferung aus der Christenverfolgung Shapurs II*, Göttingen, 1967, pp. 282-283. L. PAILHAS, F. NAU, U. ROUZIES, *Aitalaha*, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Paris, 1912, vol. I, coll. 1225-1226, nn. 1-3; P. BURCHI, *Aitala*, in: *Biblio-*

A un martire Ītālahā è collegata la tradizione di Bēt Nūhadrā secondo la quale i Pagani avrebbero sradicato la pianta sorta sul luogo dove fu lapidato. I Cristiani vi avrebbero allora edificato un monastero intitolandolo a Mar Ītālahā ([11]).

b) *Ītālahā e Mar Zakkay*

La storia conosce anche tre Ītālahā che hanno una connessione, sia pure indiretta, con il monastero di Mar Zakkay.

I. Un Ītālahā fu consacrato vescovo di Gomal l'anno 629 ([12]). Insieme con lui furono consacrati vescovi, nella medesima cerimonia, Marūtā che sarà mafriano di Takrīt e Āḥā che divenne vescovo di Pīršābōr. Erano tutti tre monaci del convento di Mar Mattay ([13]).

Tuttavia, come s'è detto parlando del monastero di Mar Zakkay, Marūtā aveva trascorso ben dieci anni nel convento del nostro Dialogo, studiandovi, come era tradizione, Gregorio di Nazianzo([14]).

Non potrebbe l'Ītālahā consacrato vescovo insieme con Marūtā essere l'autore del Dialogo?

II. Un codice manoscritto conservato nella British Library,

---

theca Sanctorum, Roma, 1961-1970, vol. I, col. 646; G. LUCCHESI, *Acepsima... Aeitala...*, in: *ibid.*, coll. 150-154.

([11]) *Le livre de la Chasteté, composé par Jésusdenach, évêque de Baçrah*, ed. J.-B. CHABOT, in: *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*. Ecole française de Rome, 1896, sir. p. 4, tr. fr. p. 230; *Al-duyūra fī mamlakatay al-Furs wa-l-ʿarab*, ta'lif Yašūʿ danāḥ muṭrān al-baṣra, naqalah ilā-l-ʿarabiyya wa ʿallaqa hawāših wa waṭṭa'ah bi-muqaddima al-qass Būlus ŠAYḪŪ, al-Mawṣul, 1929, p. 26.

([12]) ELIAS NISIBENUS, *Opus Chronologicum*, edid. et interpr. E. W. BROOKS et J.-B. CHABOT, CSCO, Scr. Syri, ser. III, t. 7, Parisiis-Lipsiae, 1909-1910, sir. vol. I, p. 127; tr. lat. pp. 61-62; *Chronographie de Mar Elie Bar Šinaya métropolitain de Nisibe*, par L.-J. DELAPORTE, Paris, 1910, p. 79; *Chronique de Michel le Syrien, ed. cit.*, sir. vol. IV, p. 413; tr. fr. vol. II, p. 416; BAR HEBRAEUS, *Chronicon Ecclesiasticum*, ediderunt J. B. ABBELOOS et T. J. LAMY, sect. II, coll. 119-123.

([13]) « Et secum adduxerunt tres viros praestantes e coenobio [Mar Mattai] electione episcopali dignos, nimirum Maruta de quo diximus, Aitalaha et Aḥa », BAR HEBRAEUS, *Chronicon Ecclesiasticum*, ediderunt J. B. ABBELOOS et T. J. LAMY, sect. II, col. 119.

([14]) DENḤA, *Histoire de Marouta*, par F. NAU, « Patrologia Orientalis » T. III, Paris, 1909, p. 70. Cfr. I. ḤANNĀ-V. POGGI, *Il monastero di Mar Zakkay e il Dialogo del Vat. Sir. 173*, in: *OCP*, XLIII, 1 (1977) pp. 161-178, qui p. 171 e n. 49.

contenente una serie di *scholia* su Omelie di Gregorio di Nazianzo, ha uno scholion di un certo Ītālahā ([15]).

Secondo William WRIGHT che lo descrive, gli *scholia* anonimi contenuti nel codice potrebbero essere di Giorgio vescovo degli Arabi, anche lui specialista di Gregorio di Nazianzo. Giorgio avrebbe raccolto con i suoi gli *scholia* di Ītālahā e di Daniele, che pure sono riportati dal codice.

Giorgio fu vescovo degli Arabi dal 686 al 724. Lo scoliaste Ītālahā sarebbe contemporaneo di Giorgio o lo precederebbe.

III. Ma nel secolo VII si parla ancora di un Ītālahā. Severo di Sabūkt (†666 o 667) ha scritto a Ītālahā Ninivita una lettera sul περὶ ἑρμηνείας con i ringraziamenti per due copie di lettere di Gregorio e di Basilio ([16]).

c) *Le ipotesi di Afrām Barṣawm*

Un Autore che ha formulato delle ipotesi sul nostro Ītālahā, il Patriarca Afrām Barṣawm, ritenne in un primo tempo che il Dialogo fosse appunto del secolo VII ([17]).

([15]) British Library, Oriental Manuscripts. Add. 14725, fol. 120v. « Another Scholion by Aitalāhā regarding the order of the homilies of Gregory Nazianzen », W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, London, 1870-1872, Part II, p. 441 b.

([16]) British Library, Oriental Manuscripts. Add. 14660, ff. 54r-55v. « 3. A Letter of Severus Sabocht to the Priest Aitīlāhā on certain terms in the treatise Περὶ ἑρμηνείας », WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, op. cit.*, Part III, p. 1161a. Add. 17156, fol. 11r: « A Letter [of Severus Sabocht] to the priest Aitīlāhā on certain, terms in the treatise Περὶ ἑρμηνείας», W. WRIGHT, *Catalogue*, Part III, p. 1163a. Bibliothèque National de Paris, Manuscript syriaque 346, fol. 171v: « Explication du grand Périherménéias (C'est peut-être cette page qui figure à Londres dans le ms. Add. 14660, fol. 54-55, comme lettre au prétre Aitīlāhā sur quelques termes de Périherménéias d'Aristote », Cfr. Add. 17156, fol. 1). C'est en une page l'explication en syriaque d'une quarantaine de mots grecs ». F. NAU, *La cosmographie chez les Syriens*, in: *Revue de l'Orient Chrétien*, deuxième série, t. V = XV (1910) pp. 224-254 (p. 252); ID., *Notices des manuscrits syriaques, éthiopiens et mandéens, entrés dans la Bibliothèque Nationale de Paris depuis l'édition des Catalogues*, in: *Revue de l'Orient Chrétien*, deux. série, t. VI = XVI (1911) pp. 271-323 (p. 301).

([17]) « Ītālahā fu monaco e sacerdote nel convento di Mar Zakkay fuori di Raqqa, nel secolo settimo »: Iġnaṭiyūs Afrām al-awwal BARṢAWM, *K. al-lu'lu 'al-manṯūr fī tāriḫ al-ʿulūm wa-l-ādab al-suryāniyya*, Ḥalab, 1956², p. 355.

Tale ipotesi cronologica sarebbe compatibile con l'eventuale attribuzione del Dialogo all'Ītālahā che divenne vescovo di Gomal nel 629; come pure con l'attribuirlo allo scoliaste Ītālahā del codice londinese, o all'Ītālahā Ninivita, cui è indirizzata la lettera di Severo di Sabūkt; ammesso che si tratti di persone distinte (18).

Tuttavia il Patriarca Barṣawm ha cambiato opinione, attribuendo in seguito il Dialogo al secolo IX (19).

L'Ītālahā del Dialogo sarebbe allora contemporaneo di Dionigi di Tell Maḥrē, il Patriarca che ricevette l'ordinazione sacerdotale nel monastero di Mar Zakkay (20) e del Patriarca Giovanni IV che fu monaco a Mar Zakkay (21).

In questo secondo caso bisognerebbe escludere che l'autore del Dialogo possa identificarsi con Ītālahā Ninivita, vissuto due secoli prima. Quanto all'identificazione con l'Ītālahā scoliaste di Gregorio Nazianzeno, essa urterebbe contro la cronologia che il Wright ne propone. Per altro, lo studio del Cappadoce continuava nel convento di Mar Zakkay anche nel secolo IX, se il fratello di quel Dionigi di Tell Maḥrē, così legato al nostro monastero, fu traduttore in siriaco del Nazianzeno (22).

(18) « Nel ms. 14715 di Londra si trova un commento di un certo Ītālahā non ancora prete, sulle omelie di Gregorio il Teologo, ma W. Wright dubita trattarsi del nostro Autore. Sarebbe Ītālahā Ninivita, quello secondo noi dei monaci di Mar Mattay che, esimio per virtù, fu consacrato vescovo di Gomal e Margā, oppure Ītālahā monaco di Mar Zakkay suo contemporaneo », *ibid.*, p. 356.

(19) « E [al monastero di Mar Zakkay] apparteneva il monaco prete Ītālahā lo Scrittore, il quale compose un trattato polemico verso la metà del secolo nono »: Iġnāṭiyus Afrām al-awwal Barṣawm, *Dayr Zakkā*, in: Šābuštī, *Kitāb al-diyārāt*, ed. Kūrkīs ʿAwwād, Bagdad, 1951, p. 243.

(20) Bar Hebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum*, ediderunt J. B. Abbeloos et T. J. Lamy, Lovanii, 1872-1877, Sect. I, coll 347-351.

(21) *Chronicon ad annum Domini 846 pertinens*, edidit E. W. Brooks, interpretatus est I. B. Chabot, *Chronica Minora*, CSCO, Scr. Syri, ser. III, T. IV, Parisiis-Lipsiae, 1903, sir. p. 238, tr. lat. p. 180. *Chronique de Michel le Syrien*, *op. cit.*, sir. vol. IV, p. 547; tr. fr. vol. III, p. 116. *Anonymi Auctoris Chronicon ad an. 1234 pertinens*, *op. cit.*, sir. vol. II, p. 274; tr. fr. vol. II, pp. 206-207.

(22) « Teodosio, metropolita di Edessa, fratello del patriarca [Dionigi di Tell Maḥrē] ... aveva tradotto dal greco in siriaco un libro di poemi di Gregorio il Teologo. Di Teodosio fa menzione il monaco Antonio Retore nel suo quinto ed ultimo discorso che intitola *Retorica di Filopono*. Ivi

A nostro parere, le due ipotesi cronologiche assegnate successivamente alla composizione del Dialogo dal Patriarca Afrām I Barṣawm, cioè il secolo VII e il secolo IX, sono ambedue compossibili con il contenuto del Dialogo stesso.

Il genere letterario di domanda e risposta è documentato nella storia letteraria del VII come del IX secolo. Un « Dialogo contro i Nestoriani » di Rabban Sabruy, cioè del VII secolo, è menzionato dai manuali di storia della letteratura siriaca ([23]).

Nei secoli successivi, questo genere letterario è ancora più frequente.

Alla fine del secolo VIII cioè all'epoca del famoso dialogo del patriarca nestoriano Timoteo I con il califfo al-Mahdī ([24]) il siriaco occidentale David Bar Paulos ha un dialogo polemico sul Trisagio ([25]) e un trattato in versi diretto ai Nestoriani ([26]).

Nel secolo IX, o del dialogo di Teodoro Abū Qurra con il califfo al-Ma'mūn ([27]) il siro orientale 'Ammār al-Baṣrī compone in arabo un *Libro di domande e risposte* per giustificare insieme la fede cristiana e la cristologia nestoriana ([28]) mentre il siriaco occidentale Abū Rā'iṭa al-Takrītī scrive pure in arabo trattati sulle differenze fra i Cristiani, sia per difendere l'aggiunta al Trisagio, sia per spiegare a un ipotetico visir musulmano le diverse

---

ne esalta il meraviglioso dono linguistico ». BAR HEBRAEUS, *Chronicon Ecclesiasticum*, ediderunt J. B. ABBELOOS et T. J. LAMY, Lovanii, 1872-1877, sect. I, coll. 361-363. Circa i rapporti tra il patriarca Dionigi di Tell Mahre e il convento di Mar Zakkay si veda, H. IBRAHIM-V. POGGI, *Il monastero di Mar Zakkay e il Dialogo del Vat. Sir.* 173, in: *OCP* XLIII (1977) pp. 161-178, qui p. 172 e n. 52.

([23]) A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 245; Iġnāṭiyūs Afrām BARṢAWM, *K. al-lu'lu' al-manṯūr, op. cit.*, p. 358.

([24]) A. MINGANA, *The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph al-Mahdi*, in: *Bulletin of the John Rylands Library*, XII (1928) pp. 137-299; e in: *Woodbrooke Studies*, II, Cambridge 1928, pp. 15-162. Cfr. A. BIDAWID, *Les Lettres du Patriarche Nestorien Timothée Ier*, « Studi e Testi » 187, Città del Vaticano, 1956, p. 63.

([25]) BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur, op. cit.*, p. 272.

([26]) BARṢAWM, *K. al-lu'lu', op. cit.*, p. 409.

([27]) Cfr. R. CASPAR, Abdelmağid ḤARFĪ, A. Th. KHOURY, P. KHOURY, *Bibliographie du Dialogue islamo-chrétien*, in: *Islamochristiana* I (1975) p. 155, n. 12.8.4.

([28]) Cfr. M. HAYEK, *'Ammār al-Baṣrī, La première somme de théologie chrétienne en langue arabe, ou deux apologies du Christianisme*, in: *Islamochristiana* II (1976) pp. 69-133, qui 104-127.

cristologie dei Melchiti, dei Nestoriani e dei Giacobiti come lui stesso (29). Ma torniamo all'altro problema.

Quanto all'identificazione dell'autore: è pensabile riconoscerlo nel monaco Ītālahā consacrato vescovo di Gomal nel 629?

Tale identificazione si accorderebbe, oltreché all'omonimia, alla prima delle due ipotesi cronologiche avanzate. Avrebbe un ulteriore grado di probabilità nel fatto che il compagno di consacrazione episcopale di quell'Ītālahā aveva lungamente soggiornato nel monastero di Mar Zakkay.

Restano tuttavia delle difficoltà. La prima è che l'Ītālahā poi vescovo di Gomal viene detto monaco di Mar Mattay, come gli altri due monaci che sono consacrati vescovi con lui (30).

Per risolvere questa prima obiezione non crediamo basti rilevare che Marūtā, uno dei monaci di Mar Mattay consacrati con Ītālahā, abitò di fatto dieci anni nel monastero di Mar Zakkay (31).

Rimane una seconda obiezione: l'argomento negativo *a silentio*: l'*incipit* del Dialogo, che nomina l'autore Ītālahā, non aggiunge che quel monaco divenne in seguito vescovo.

Se non si accetta, a causa delle due obiezioni riferite, l'identificazione dell'autore del Dialogo con Ītālahā vescovo di Gomal e si mantiene la prima ipotesi cronologica o del secolo VII, resta l'eventuale identificazione con l'Ītālahā scoliaste di Gregorio Nazianzeno o con l'Ītālahā Ninivita, supponendo si tratti di personaggi distinti (32).

(29) Cfr. G. Graf, *Die Schriften des jakobiten Ḥabīb ibn Ḫidma Abū Rā'iṭa, CSCO* 131, Scriptores Arabici t. 15, Louvain 1951.

(30) Bar Hebraeus, *Chronicon Ecclesiasticum, ed. cit.*, Sect. II, col. 119.

(31) Denḥā, *Histoire de Marouta*, par F. Nau, « Patrologia Orientalis », T. III, Paris, 1909, p. 70.

(32) Ītālahā Ninivita sarebbe il destinatario della lettera di Severo di Sabūkt sul Περὶ ἑρμηνείας e insieme sarebbe cultore dello studio di Gregorio il Teologo. Biblioteca del Patriarcato caldeo di Mossul, Cod. 35, n. VIII: « Lettre de Sevère Sebokht à Alaha (Aithalaha?) év. de Ninive, sur différents termes du Περὶ ἑρμηνείας»: *Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la Bibliothèque du Patriarcat chaldéen de Mossoul*, par Mgr. Addaï Scher, Paris, 1907, p. 15. [Severo di Sabūkt] scrisse una lettera al prete Ītālahā; poi vescovo di Ninive, per spiegare il Περὶ ἑρμηνείας ... E lo loda per avergli mandato copia delle due lettere di Gre-

d) *Conclusione*

Come si vede, l'ipotesi cronologica del secolo VII può additare due, o forse tre personaggi storici di quell'epoca dal nome Ītālahā che avrebbero potuto essere monaci del monastero di Mar Zakkay e autori del Dialogo da noi edito. Ma abbiamo pure visto che l'identificazione dell'autore del dialogo con il primo, cioè con l'Ītālahā poi vescovo di Gomal, presenta delle difficoltà. e le identificazioni con Ītālahā scoliaste di Gregorio di Nazianzo o con Ītālahā Ninivita, ammesso che non siano lo stesso personaggio, non superano un infimo grado di probabilità.

Tanto è vero che il Patriarca Barṣawm, come abbiamo ricordato, ha creduto bene fare un'altra ipotesi, spostando la datazione del Dialogo verso la metà del secolo IX.

Purtroppo egli non ha addotto ragioni per giustificare questo suo cambiamento di opinione.

Forse si è orientato in tal senso perché, come scrivevamo in un articolo precedente, il monastero di Mar Zakkay non aveva ancora raggiunto la fioritura che iniziò soltanto nel secolo VIII e durò fino al secolo X ([33]). Ed è probabile che il prete Ītālahā, monaco del monastero, abbia composto il Dialogo nel periodo in cui il monastero visse la sua epoca migliore.

Se questa sia la ragione che ha effettivamente indotto Barṣawm a propendere per il secolo IX piuttosto che per il VII, noi non sappiamo. Essa è comunque la ragione che spinge noi stessi a preferire quell'epoca per la datazione del Dialogo, pur non conoscendo alcun personaggio storico di quell'epoca a nome Ītālahā cui riferire la paternità del Dialogo stesso.

A questa considerazione e all'argomento di autorità (presumiamo che Barṣawm avesse solidi motivi per abbandonare la sua prima ipotesi e formularne una seconda) noi aggiungiamo un'altra riflessione. Il Dialogo cristologico composto da Ītālahā ha un carattere di esercitazione accademica ([34]). Questo suo aspetto

---

gorio e di Basilio »: Iġnāṭiyūs Afrām Barṣawm, *K. al-lu'lu' al manṯūr fī tāriḫ al-ʿulūm wa-l-ādab al-suryāniyya*, Ḥalab, 1956², p. 354.

([33]) Cfr. Ḥ. Ibrāhīm-V. Poggi, *Il monastero di Mar Zakkay e il Dialogo del Vat. Sir.* 173, in: *OCP* XLIII (1977) 161-178, qui 171-174.

([34]) Cfr. Ḥ. Ibrāhīm-V. Poggi, *Dialogo fra « ortodosso » e « nestoriano » del Vaticano Siriaco 173*, in: *OCP* XLII (1976) 459-493, qui 465.

che gli conferisce un certo qual distacco emotivo si capisce meglio supponendo una datazione più tardiva che non quella del secolo VII. Non si tratta evidentemente di argomenti apodittici ma di ipotesi utili fino alla scoperta di nuovi elementi che per ora confessiamo di non possedere.

Ḥanna IBRĀHĪM
Séminaire Syrien Orthodoxe St. Ephrem
'ATCHANE (Matn) B.P. 8 BIKFAYA, LIBAN

Vincenzo POGGI S.J.
Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7 - 00185 Roma

Schelling e la cultura russa nei primi decenni del XIX secolo

L'influenza di Schelling sulla cultura russa del primo ottocento è assai vasta e complessa, data anche l'evoluzione che ha caratterizzato il pensiero del filosofo tedesco. L'analisi esauriente dei vari aspetti di questa influenza è opera di ampio respiro, ed esula dagli intenti che hanno guidato la stesura del presente saggio. Una trattazione generale del tema si può trovare nello studio di W. SETSCHKAREFF, *Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts*, Berlin 1939, oltre che nelle opere, ricche di materiale e fondamentali per chi si accinga all'esame del romanticismo russo, di I. I. ZAMOTIN, *Romantičeskij idealizm v russkom obščestve i literatura 20 - 30ch godov XIX stoletija*, S. Peterburg 1907, di P. N. SAKULIN, *Iz istorii russkago idealizma. Knjaz' V. F. Odoevskij*, Moskva 1913, e negli scritti ampiamente documentati di A. KOYRÉ, *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Paris 1950, e *La Philosophie et le problème national en Russie au début du XIX siècle*, Paris 1929.

La nostra analisi, assai piú circoscritta, è volta, invece, a chiarire le relazioni intercorrenti tra problematica filosofica e interessi religiosi in alcuni pensatori russi, aperti all'influenza schellinghiana, che si raccolsero nella « società dei *ljubomudrye* » (filosofi) o che con essa in modi diversi furono a contatto. Per quanto settoriale, l'indagine nei suoi risultati ci permette di stabilire che non è possibile accogliere come modello interpretativo esclusivo la tesi sostenuta da alcuni critici quali Stepun, Berdjaev, Setschkareff, per i quali l'adesione a Schelling da parte dell'*intelligencija* russa degli anni 20-30 nascerebbe da una fondamentale consonanza di interessi religiosi [1]. Secondo tale interpretazione,

[1] Secondo W. SETSCHKAREFF, *Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts*, Leipzig 1933,

infatti, è sul momento religioso, originario nella coscienza russa, che si verrebbe a innestare la problematica filosofica; il pensiero schellinghiano avrebbe svolto il ruolo di mediatore tra religione e filosofia. La nostra analisi, al contrario, pone in evidenza come la riflessione teoretica si sviluppi originariamente non tanto in relazione all'esigenza religiosa quanto piuttosto in riferimento al momento scientifico e al momento estetico. La precisazione della natura e della funzione della scienza e della differenza che esiste tra la scienza e le scienze, costituiscono, infatti, il punto di partenza della speculazione dei *ljubomudrye*. Osserviamo sin d'ora, comunque, che nella loro visione la scienza per eccellenza è la filosofia, come sapere di sapere, e che l'interesse per le scienze si esaurisce nel riconoscimento del fatto che esse, pur nella loro particolarità, sono portatrici dell'elemento universale teoretico. Oggetto dell'indagine è pertanto lo stesso spirito creatore che si solleva gradualmente alla conoscenza, alla filosofia. Positivo e negativo, in questa prospettiva, non hanno che un valore relativo, e l'etica cede all'estetica. Il momento estetico assorbe in sé anche l'elemento religioso. L'ideale piú alto viene ad essere l'armonia della persona, dove bello, vero e buono si identificano. Ed è proprio muovendo dall'analisi estetica, nell'esigenza di trovare il criterio dell'armonia, che i *ljubomudrye* attingeranno la consapevolezza dell'autonomia del religioso e orienteranno la loro riflessione verso questa nuova problematica.

In conclusione si può affermare che, almeno per un certo settore del pensiero russo, quello da noi esaminato, l'esigenza

---

p. 29, l'*intelligencija* russa, ancora saldamente ancorata alla rigida tradizione ecclesiastica, ma nello stesso tempo pervasa dal desiderio di una libera speculazione, avrebbe trovato nel sistema schellinghiano, che non poneva netti confini tra filosofia e religione, la possibilità di sviluppare una coscienza filosofica, cosí che la generazione successiva a quella degli anni 20-30, cresciuta in questo nuovo clima, trovò la forza di passare ad Hegel. Un'analoga idea era già stata espressa da F. Stepun, *Nemeckij romantizm i russkoe slavjanofil'stvo*, in *Žizn' i tvorčestvo* (*Il romanticismo tedesco e lo slavofilismo russo*, in *Vita e creazione*), Berlin 1923, pp. 6-7. Questi sosteneva che l'influsso di Schelling sull'*intelligencija* russa del primo Ottocento era legato alla « struttura della coscienza filosofica russa » dell'epoca. Ancor prima N. Berdjaev, *A. S. Chomjakov*, Moskva 1912, pp. 114-115, aveva osservato come « l'idea della conoscenza integrale, fondata sulla pienezza della vita organica », fosse « una convinzione prerazionale dei russi ».

religiosa non è il punto di partenza della filosofia ma, al contrario, che nell'ambito culturale l'istanza religiosa emerge dalla riflessione filosofica. Particolarmente significativo è il fatto che tale evoluzione è riscontrabile anche nel pensiero di I. V. Kireevskij, considerato da tutta la critica uno dei massimi esponenti dello slavofilismo, di una corrente di pensiero, cioè, che della fede ha fatto il momento conoscitivo piú alto e comprensivo.

1. – *Scienza e filosofia nel pensiero dei « Ljubomudrye ».*

Come è noto, la filosofia di Schelling penetrò in Russia durante il primo ventennio del 1800, ma si diffuse soprattutto nell'arco di tempo che va dal 1820 al 1830. Herzen sostiene che il merito dell'introduzione della filosofia tedesca nell'università di Mosca è da attribuirsi a M. G. Pavlov (2), ma Koyré precisa che già G. T. Buhle, dal 1807 al 1808, aveva tenuto un corso su Kant, Fichte e Schelling proprio a Mosca, anche se con scarsa eco (3). La critica è tuttavia concorde nel riconoscere a Pavlov una gran-

(2) A. HERZEN, *Byloe i dumy* (*Passato e pensieri*), Moskva 1969, I, p. 340. M. G. Pavlov (1793-1840), insegnò a Mosca fisica e agronomia, ma, convinto della necessità di unire nella ricerca il momento empirico e quello teoretico, finí in concreto per dare ampio rilievo nelle sue lezioni a quest'ultimo, facendosi divulgatore della filosofia della natura cosí come era stata elaborata dalla piú recente speculazione in Germania. Per un'esposizione delle sue dottrine si veda P. N. SAKULIN, *Iz istorii russkago idealizma. Knjaz' V. F. Odoevskij* (*Dalla storia dell'idealismo russo. Il principe V. F. Odoevskij*), I, 1, Moskva 1913, p. 115 ss.; A. KOYRÉ, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle*, Paris 1929, p. 127 ss. Tra gli scritti piú recenti ricordiamo, oltre alla già citata opera di W. Setschkareff, il saggio di Z. A. KAMENSKIJ, riguardante essenzialmente l'estetica: *Russkaja estetika pervoj treti XIX veka* (*L'estetica russa del primo trentennio del XIX secolo*), in *Russkie estetičeskie traktaty pervoj treti XIX veka*, t. II, Moskva 1974, dove è pubblicato anche il saggio di Pavlov: *Različie meždu izjaščnymi iskusstvami i naukami* (*La differenza tra le belle arti e le scienze*), pp. 363-367.

(3) A. KOYRÉ, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle*, cit., p. 127, nota 2. J. BUHLE scrisse e pubblicò la *Geschichte der Philosophie*, Göttingen 1796-1804, e la *Geschichte der neueren Philosophie*, Göttingen 1800-1805. L'influsso della *Naturphilosophie* tedesca è notevole anche all'università di Charkov (fondata, peraltro, soltanto nel 1805). A questo proposito si veda F. A. ZELENOGORSKIJ, *Zapiski imperatorskago charkovskago universiteta* (*Note dell'imperiale università di Charkov*), IV, Charkov 1839.

de capacità divulgativa, che ne fece uno dei massimi veicoli di diffusione delle idee del primo Schelling. Egli non occupava una cattedra di filosofia, ma di fisica e di agraria, e lo Schelling diffuso inizialmente in Russia fu quello della *Naturphilosophie.* « Pavlov – scrive Herzen a tal proposito – invece della fisica e della botanica forniva, nelle sue lezioni, una introduzione alla filosofia », cosí che « apprendervi la fisica era difficile e l'agraria impossibile; tuttavia i suoi corsi erano estremamente utili. Pavlov se ne stava, per cosí dire, sulla soglia della sezione fisico-matematica, e arrestava lo studente con la domanda: — Vuoi conoscere la natura? Ma che cos'è questa natura? Che cos'è il conoscere? » (4).

Accanto a Pavlov, come divulgatori del primo Schelling, vanno ricordati anche D. M. Vellanskij, A. J. Galič, I. I. Davydov. Tutti avevano ascoltato il filosofo tedesco e ne esponevano le idee, senza essere, però, propriamente degli schellinghiani (5).

La *Naturphilosophie,* e in un secondo momento la distinzione operata da Schelling tra filosofia negativa e filosofia positiva, in realtà serviranno all'*intelligencija* russa soprattutto come schema interpretativo da utilizzarsi all'interno di una visione scientifica o filosofica piú o meno personale. Infatti, pochi fra coloro che ne conobbero le dottrine potevano dirsi autentici discepoli del filosofo tedesco, anche se le sue idee si diffondevano e trovavano adesioni (6). In genere, nella filosofia della natura gli studiosi

(4) A. HERZEN, *Byloe i dumy, cit.*, p. 340.

(5) Per un piú ampio quadro delle dottrine di questi autori, si rimanda alle già citate opere di A. KOYRÉ, *La philosophie et le problème national en Russie,* pp. 88-136, e di P. N. SAKULIN, *Iz istorii russkago idealizma. Knjaz' V. F. Odoevskij,* I, pp. 21-45, 115 ss., 128 ss. Saggi di Davydov e di Galič relativi all'estetica sono stati pubblicati in *Russkie estetičeskie traktaty pervoj treti XIX veka,* II, *cit.*, pp. 539 ss., 205 ss., 276 ss.

(6) A questo proposito Sakulin scrive: « Possiamo considerare il professor M. G. Pavlov uno schellinghiano, o piú esattamente un okeniano, solo con molte riserve. Davydov, come sappiamo, non fu mai un autentico schellinghiano. Allo stesso modo anche il professor Galič manteneva un atteggiamento assai autonomo nei confronti di Schelling. Sicché dei quattro dotti russi, che normalmente vengono considerati i rappresentanti e i divulgatori delle dottrine schellinghiane in Russia, soltanto uno, D. M. Vellanskij, può essere annoverato tra i veri seguaci di Schelling e di Oken » (P. N. SAKULIN, *Iz istorii russkago idealizma. Knjaz' V. F. Odoevskij, cit.*, I, p. 127). Questa opinione è accolta anche da W. SETSCHKAREFF nello scritto *Schellings Einfluss in der russischen*

russi vedevano soltanto la possibilità di dare un'interpretazione unitaria dei fenomeni fisici e psichici, di risalire dall'inorganico all'organico senza 'salti', e di cogliere la interdipendenza del momento empirico e di quello teoretico, in modo da definire in maniera nuova il rapporto intercorrente tra scienza e filosofia. L'empirismo scientifico non soddisfaceva ormai piú, e la filosofia era vista come il momento unificatore e sintetizzatore dei diversi prodotti dello spirito. Cosí per Davydov essa è l'espressione della tendenza naturale a conoscere e a ritrovare l'unità dell'oggetto, attività centripeta, cui si oppone l'attività centrifuga, ovvero la molteplicità delle produzioni dello spirito (7). Per Pavlov essa è la scienza della possibilità degli oggetti della nostra conoscenza, e mentre la scienza rappresenta l'esperienza empirica, la filosofia rappresenta la speculazione, che, tuttavia, non può sorgere se non su basi scientifiche (8).

La scienza è essenzialmente scienza della natura, intesa, sulla linea della *Naturphilosophie*, come studio delle forze che originano i fenomeni. Era logico, pertanto, che gradatamente l'attenzione si spostasse dalla natura stessa al momento speculativo, stimolando la riflessione filosofica autonoma. Koyré ha sottolineato la facilità del passaggio, spiegando l'entusiasmo per la filosofia speculativa con l'attitudine « alla volgarizzazione propria della *Naturphilosophie* », con la « fede ingenua nella possibilità di fare a meno della scienza empirica e di rimpiazzarla con l'intuizione e la speculazione metafisica », con i « vasti orizzonti che la nuova filosofia apriva davanti agli occhi meravigliati degli adolescenti moscoviti, dando loro una chiave che rivelava tutti i misteri del mondo e della storia » (9).

Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts, cit., p. 30. Anche Z. A. Kamenskij osserva che Pavlov, schellinghiano nel modo di intendere il rapporto tra momento empirico e momento teoretico, « nei problemi concreti di ontologia e gnoseologia si allontanava dalla concezione idealistica, senza tuttavia distaccarsene propriamente » (*Russkie estetičeskie traktaty pervoj treti XIX veka, cit.*, pp. 620-621).

(7) Cfr. A. Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au debut du XIXe siècle, cit.*, p. 126.

(8) M. G. Pavlov, *O vzaimnom otnošenii svedenij umozritel'nych i opytnych*, in *Atenej*, I (1828), 1, 2.

(9) A. Koyré, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle, cit.*, p. 136.

D'altronde nel 1828 proprio Pavlov pubblicava sulla rivista *Atenej* l'articolo *O vzaimnom otnošenii svedenij umozritel'nych i opytnych* (*Del reciproco rapporto del conoscere speculativo e sperimentale*), in cui deprecava che una parte della gioventú russa dell'epoca avesse cominciato ad abusare della filosofia, nella convinzione che bastasse appropriarsi dei principi filosofici generali, tralasciando la specifica indagine scientifica, per essere un uomo colto, dal momento che la filosofia era concepita come la scienza delle scienze. Egli ribadiva, contro questa convinzione, a suo vedere affatto superficiale, la necessità di porre il momento scientifico alla base della speculazione. La sua critica alla funzione preminente, che veniva assumendo il momento speculativo, è una testimonianza evidente del fatto che ormai l'interesse per la natura e la scienza, da cui era partita la prima adesione al pensiero schellinghiano, era stato sostituito da quello piú specificamente filosofico. Nel 1823 si era addirittura costituita una «società filosofica» (*Obščestvo ljubomudrija*) ([10]), che riuniva diversi giovani interessati alla filosofia tedesca. Ne era presidente il principe V. F. Odoevskij, segretario il poeta D. V. Venevitinov, membri A. I. Koševlev, I. V. Kireevskij, N. M. Rožalin. Piú o meno legati al circolo erano anche V. P. Titov, N. A. Mel'gunov, S. P. Ševyrev e M. P. Pogodin ([11]). Secondo la testimonianza di Koševlev, l'interesse di questi giovani era volto innanzitutto alle dottrine di Kant, Fichte, Schelling, Oken, Görres ([12]).

Per i *ljubomudrye* la filosofia esprime il sentimento unitario della vita e tutte le manifestazioni dello spirito umano vengono ad avere in essa la loro giustificazione. Le loro idee apparvero inizialmente sulla rivista di Kačenovskij *Vestnik Evropy* (Il mes-

([10]) Gli appartenenti al circolo si denominarono intenzionalmente non *Filosofy*, bensì *Ljubomudrye*, termine identico al primo quanto al significato, ma, ci informa Sakulin, usato abitualmente nel XVIII secolo dai massoni e dai mistici. Questi ultimi intendevano in tal modo distinguere il sapere umano da quello divino (P. N. SAKULIN, *Iz istorii russkago idealizma. Knjaz' V. F. Odoevskij*, *cit.*, I, p. 105).

([11]) N. A. ELAGIN, *Predislovie* (*Introduzione*, in I. V. KIREEVSKIJ, *Polnoe sobranie sočinenij pod redakciej M. Geršenzona*, Moskva 1911, I, pp. 6-7).

([12]) Cfr. P. N. SAKULIN, *Iz istorii russkago idealizma. Knjaz' V. F. Odoevskij*, *cit.*, I, p. 105; egli si rifà allo scritto di A. I. KOŠELEV, *Zapiski* (*Appunti*), Berlin 1884, p. 12.

saggero d'Europa), organo universitario su cui scrivevano per lo piú i professori, ma anche i giovani cui questi erano legati. Successivamente, però, i *ljubomudrye* ebbero un loro organo per diffondere le proprie idee, la rivista *Mnemozina*, edita da Odoevskij e Kjuchel'beker. Essa sorgeva con l'intento dichiarato di diffondere le nuove dottrine apparse in Germania e ancora scarsamente note in Russia, e di frenare la passione dei russi per i teorici francesi, riproponendo all'attenzione dell'opinione pubblica i valori della tradizione culturale autoctona ([13]). L'ispirazione romantica è evidente. In seguito, dopo lo scioglimento del loro circolo, i *ljubomudrye* tentarono di raccogliersi attorno al *Moskovskij Vestnik* (Il messaggero moscovita), diretto da M. P. Pogodin, ma la rivista, che aveva tra i suoi collaboratori Puškin, Ševyrev, Venevitinov, Odoevskij, Titov, Koševel, Androsov, Rožalin, ebbe vita breve (dal 1827 al 1830) e travagliata.

La figura piú rappresentativa tra i giovani *ljubomudrye* era, a quei tempi, il principe Odoevskij, ma successivamente anche I. V. Kireevskij verrà ad occupare un posto di rilievo nella cultura russa, come uno dei massimi esponenti dello slavofilismo. Intorno al 1820 Odoevskij aveva preso a studiare il metodo della *Naturphilosophie* sul modello di Oken, per poterlo applicare ai vari campi dello scibile umano ([14]). Tutta la filosofia tedesca dell'epoca riscuoteva però il suo interesse; egli la riteneva importante in special modo per la Russia reputandola necessaria per il corretto sviluppo delle scienze. La scienza, a suo vedere, non deve essere valutata dal punto di vista della sua portata pratica, come accade spesso per coloro che si lasciano prendere dai risultati immediati e concreti della loro attività scientifica, ma piuttosto da quello del suo compito superiore, «l'elevazione dello spirito»; infatti,

([13]) V. F. ODOEVSKIJ, *Neskol'ko slov o 'Mnemozina' samich izdatelej* (*Qualche parola degli editori su 'Mnemozina'*), in *Mnemozina*, IV (1825), pp. 230-235. Nonostante il titolo ne rivendichi la paternità ad ambedue gli editori, il breve articolo, non firmato, è attribuito dalla critica al solo Odoevskij, sulla base di una lettera di Kjuchel'beker, del 23 marzo 1825, a quest'ultimo. A questo proposito si veda quanto scrive Z. A. KAMENSKIJ in *Russkie estetičeskie traktaty pervoj treti XIX veka*, *cit.*, II, p. 606, nota 31.

([14]) Egli tradusse il primo capitolo dello scritto di L. OKEN, *Lehrbuch der Naturphilosophie als Lehre von der Selbstoffenbarung Gottes*, Jena 1804, relativo all'importanza dello zero, in cui il positivo e il negativo trovano il loro punto di riposo.

egli sostiene, « il fine della scienza è la stessa scienza, essa non ha un altro fine esterno », e « lo studio di una sezione particolare deve essere preceduto dalla conoscenza del disegno generale delle scienze » ([15]). La vera educazione, pensa Odoevskij, deve innalzare l'uomo al di sopra della materia, e può essere realizzata soltanto attraverso lo studio delle scienze universali. « Il mezzo piú valido contro l'unilateralità dell'educazione — egli scrive nel 1824 — può essere l'apprendimento delle scienze piú universali: la matematica eleva lo spirito alle pure conoscenze intellettuali. E ancor di piú la filosofia che abbraccia tutto l'uomo e tocca tutti gli aspetti della sua natura, può liberare lo spirito dai limiti di una formazione unilaterale e innalzarlo al piano dell'universale e dell'assoluto » ([16]). Si attinge in tal modo « l'Idea delle scienze », cioè l'unità della conoscenza che si attua in tutto il conoscere determinato e particolare ed è, pertanto, sapere di sapere. Come tale, « essa deve soddisfare tutti i casi possibili, senza alcuna esclusione ». « Ma non ci si può raffigurare ciò — soggiunge Odoevskij — senza il superiore presupposto che il vero *Astratto* (Ideale) senza altra mediazione è il vero *Concreto* (Reale) e fuori di questo non c'è altra concretezza » ([17]). Bisogna pertanto concludere che « il Concreto è uguale all'Astratto », che « il Concreto è lo stesso Astratto » e che « l'idea dell'unità del Concreto e dell'Astratto è l'Assoluto » ([18]). Il ricorso a Schelling è evidente.

Sakulin nel suo ampio e ricco studio sul principe Odoevskij ci informa che sulla rivista *Mnemozina* questi andò divulgando, nei primi anni della sua attività, la filosofia dell'identità di Schelling, ma sottolinea anche l'originalità del contesto in cui la filosofia schellinghiana veniva inserita. « Odoevskij — egli sostiene — non fu pedissequo seguace di Schelling, ... egli pose al centro dei suoi interessi la vivente personalità umana », e cercò « non soltanto di divulgare le idee della filosofia tedesca, ma anche di applicarle in maniera originale al campo dell'etica e dell'estetica » ([19]).

([15]) V. F. ODOEVSKIJ, *Aforizmy iz različnych pisatelej, po časti sovremennago germanskago ljubomudrija* (*Aforismi di diversi scrittori appartenenti all'attuale filosofia tedesca*), in *Mnemozina*, II (1824), pp. 74, 76.

([16]) *Ibid.*, p. 76.

([17]) *Ibid.*, p. 79.

([18]) *Ibid.*, pp. 81-82.

([19]) P. N. SAKULIN, *Iz istorii russkago idealizma. Knjaz' V. F. Odoevskij, cit.*, I, p. 458.

Il tema centrale della speculazione in questi primi anni nel circolo dei *ljubomudrye* è quello del rapporto tra filosofia e scienza; su di esso si innestano il problema etico e quello estetico, che in un secondo tempo acquisteranno un grande rilievo per questi pensatori. D. V. Venevitinov, uno dei principali rappresentanti del circolo, nello scritto *Pis'mo k grafine N. N. o Filosofii* (*Lettera alla contessa N. N. sulla filosofia*), movendo dal problema se la filosofia sia una scienza, intende precisare innanzitutto la natura e i caratteri della scienza in generale, che immediatamente si presenta come non identificabile con l'insieme delle scienze. Queste ultime, infatti, si lasciano definire in base ai loro oggetti particolari, ad esempio l'aritmetica può essere definita la scienza del numero, mentre la scienza in generale non può essere definita in base ai suoi oggetti particolari che sono appunto le varie scienze ([20]). Da un'analisi di queste, continua Venevitinov, si possono rilevare due condizioni comuni a tutte: 1) la riduzione degli elementi particolari all'unità della teoria, 2) la particolarità del loro oggetto e contenuto. Pertanto, nella scienza si possono individuare una forma e un contenuto. La prima è comune a tutte le scienze e consiste nella capacità di ridurre i fenomeni particolari a sistema, essa sarà quindi unica, mentre il contenuto, per la sua molteplicità, determinerà la suddivisione nelle varie scienze. « Il termine forma, — precisa Venevitinov — non esprime l'esteriorità della scienza, bensí la legge generale che essa necessariamente segue » ([21]). Da ciò deriva che quanto piú la scienza sarà in grado di ridurre i casi particolari ad un sistema generale, tanto piú prossima essa sarà alla perfezione, perciò « la piú completa di tutte le scienze sarà quella che ridurrà tutti i casi o tutte le conoscenze particolari dell'uomo ad un principio unico » ([22]). Questa non potrà essere una scienza particolare, che è sempre limitata dal suo oggetto, essa sarà invece la «scienza delle scienze» o Filosofia, cioè l'elemento comune per cui le scienze particolari possono essere ricondotte sotto un comun denominatore. « Se la Filosofia deve ridurre tutte le scienze ad un unico principio, l'oggetto della filosofia deve essere qualcosa di comune a tutte le scienze ». Ma, avendo dimostrato che tutte le scienze hanno una stessa forma comune, Venevitinov

([20]) D. V. VENEVITINOV, *Sočinenija*, II (*Proza*), Moskva 1831, pp. 7, 8.
([21]) *Ibid.*, p. 9.
([22]) *Ibid.*, pp. 11-12.

conclude che « la Filosofia sarà la scienza della forma di tutte le scienze, o, in generale, la scienza della conoscenza. E perciò il suo contenuto sarà la conoscenza non rivolta ad alcun oggetto particolare, ma la conoscenza come semplice attività della mente, propria a tutte le scienze, come pura capacità di conoscere. La forma della Filosofia sarà appunto la tensione ad una teoria generale, alla conoscenza, che costituisce la forma di ogni scienza. Concludendo: la Filosofia è una scienza, infatti essa è conoscenza di conoscenza e perciò ha forma e contenuto ».

Poiché, inoltre, alla filosofia è ricondotta ogni attività dello spirito, anche il problema estetico trova in essa la sua soluzione. Il rapporto tra l'oggetto che suscita il sentimento del Bello e il soggetto da cui il Bello è avvertito è concreto solo nella filosofia, infatti, egli afferma, « qui la questione non riguarda le leggi del Bello, ma il principio di tutte le leggi, la mente che conosce, che riceve le impressioni » ([23]).

2. – *L'ideale estetico dello sviluppo armonico della persona e il principio religioso.*

L'interesse per l'estetica come tema specifico, secondo Z. A. Kamenskij che di recente ha curato l'edizione di alcuni dei piú rappresentativi saggi di estetica apparsi nel primo '800 in Russia, si viene precisando nel romanticismo russo soltanto tra il 1822 e il 1825 ([24]). La ricerca in questo campo prepara e media,

([23]) *Ibid.*, pp. 12-13.

([24]) Secondo Z. A. KAMENSKIJ, *Russkaja estetika pervoj treti XIX veka – Romantizm* (*L'estetica russa del primo trentennio del XIX secolo – Il romanticismo*), in *Russkie estetičeskie traktaty pervoj treti XIX veka, cit.*, t. II, p. 10: « L'estetica romantica come tale viene formulata in Russia soltanto negli anni 1822-1825 negli articoli di P. A. Vjazemskij, nei primi saggi letterari dei ' giovani degli archivi ', dei rappresentanti della società dei ' ljubomudrye ' V. Odoevskij e D. Venevitinov, nelle note di I. Kroneberg (uscite nel 1825) e nel trattato *Opyt nauki izjaščnogo* (*Saggio sulla scienza del bello*) di A. Galič (1825). Un ruolo essenziale giocò in questo processo anche il trattato di O. Somov, *O romantičeskoj poezii* (*Sulla poesia romantica*) (1823), sebbene l'autore non fosse favorevole all'estetica romantica e anzi la criticasse ». Nello sviluppo successivo egli individua due indirizzi fondamentali: la corrente legata all'estetica schellinghiana e volta al conservatorismo, che ha i suoi massimi rappresentanti in V. Odoevskij e I. Kireevskij, e la corrente d'avanguardia

per i *liubomudrye*, sempre sulle orme di Schelling, il passaggio alla religione e alla mistica. Il momento estetico viene visto da essi come la sintesi dei vari aspetti della personalità umana. Odoevskij, come Venevitinov, sottolinea il fatto che «il fondamento del bello non è nella natura, ma nello spirito dell'uomo» ([25]). La varietà delle concezioni estetiche esprime, a suo vedere, i diversi livelli dello spirito umano, e il suo graduale elevarsi conduce all'idea di Dio o dell'universale. È un progresso in cui bene e male non hanno un valore assoluto; infatti «in ogni grado si manifesta lo spirito dell'uomo nella sua interezza, ogni grado è perfetto, dunque si ripete dall'inizio del mondo la verità che il male è inseparabile dal bene, che non c'è menzogna priva di verità, non c'è delitto in cui non ci sia del bene, non c'è deformità in cui non ci sia bellezza». Percorrete questi gradi, afferma Odoevskij, «e attingerete l'idea dell'identità o del Tutto in cui incontriamo la libertà, la quiete, l'onnicomprensività. La libertà, ovvero l'assenza di qualunque cosa gli possa porre dei limiti; infatti egli è il TUTTO;

---

nello sviluppo dell'estetica russa, dove figurano i nomi di A. Galič, N. I. Nadeždin, M. G. Pavlov, N. Polevoj e del giovane Belinskij. Di esse, la prima attuerebbe il passaggio alla mistica e agli interessi religiosi (*ibid.*, pp. 47-48).

([25]) V. F. Odoevskij, *Opyt teorii izjaščnych iskusstv s osobennym primeneniem onoj k muzike* (*Saggio di una teoria estetica con particolare riguardo alla musica*), in *Russkie estetičeskie traktaty pervoj treti XIX veka, cit.*, II, p. 163: «La scala dei diversi gradi dello spirito dell'uomo — egli prosegue — è parallela alla scala della sua produzione. Cosa cerca in ogni grado della scala lo spirito dell'uomo? Ritrovare *se stesso nella sua produzione*. Dunque il grado del bello corrisponde sempre al grado dello spirito. Se si innalza, o semplicemente si trasforma il livello dell'uomo, si innalza o si trasforma in lui il concetto del bello». Il saggio non fu mai pubblicato, tuttavia, secondo Kamenskij, che lo ha incluso nell'antologia sopra citata, nelle sue linee di fondo doveva essere ben noto agli altri *ljubomudrye*, e favorì, sempre a suo giudizio, la comprensione della filosofia di Schelling, oltre a porre le basi della musicologia in Russia (Z. A. Kamenskij, *Primečanija*, in *Russkie estetičeskie traktaty pervoj treti XIX veka, cit.*, II, p. 600). Lo stesso concetto del bello si trova espresso in uno scritto del 1830: *Iz zapisnoj knižki* (*Poezija i filosofija*) (*Dal taccuino* [*Poesia e filosofia*]), in *Russkie estetičeskie traktaty pervoj treti XIX veka, cit.*, II, p. 177: «La scienza del poeta — egli dichiara — non è nei libri o negli uomini, ma nella propria anima; i libri e gli uomini possono soltanto fornirgli gli oggetti per un confronto con ciò che egli trova in se stesso».

la quiete, ovvero l'assenza di spazio in cui potrebbe muoversi, poiché egli è in Tutto; l'onnicomprensività, infatti nulla gli può mancare, poiché *Tutto* è in lui». «L'universo — sostiene Odoevskij — è l'impronta di Dio, Dio nell'oggetto», e il fine dell'uomo, che nella sua piena luce si coglie nella Rivelazione, è quello di «assimilarsi a Dio». Pertanto, egli conclude, tutte le teorie dell'arte, della morale, della filosofia, vanno valutate secondo questo preciso criterio (26). Nella sua concezione il filosofo è come il centro di una periferia costituita da innumerevoli punti, i vari poeti; rapporto che esemplifica la varietà delle poetiche e la necessaria unicità della filosofia. Si esprime qui l'ideale dell'armonia universale nella vita umana e della felicità legata al fatto che la scienza e l'arte, introducento nella vita la verità, garantiscono in essa anche la presenza dell'ideale (27).

È evidente la dipendenza dell'estetica di Odoevskij da quella schellinghiana e del romanticismo tedesco in genere. Del resto, come epigrafe allo scritto *Opyt teorii izjaščnych iskusstv* (*Saggio di una teoria estetica*), egli aveva posto un pensiero di Schelling: «*Alles, was ist, ist absolute Einheit. Alles, was ist, ist an sich Eins*» (28).

Il tema del rapporto tra la filosofia, la religione e l'arte è dibattuto da Odoevskij in varie occasioni. Nel frammento, ritrovato tra i suoi manoscritti, di un'opera incompiuta intitolata *Gnomy XIX stoletija* (*Idee del XIX secolo*), leggiamo: «Il primo momento dello spirito (lo spirito che si volge all'oggetto e ritorna allo spirito) è la filosofia. Il secondo — l'oggetto che si è identi-

(26) V. F. Odoevskij, *Opyt teorii izjaščnych iskusstv s osobennym primeneniem onoj k muzike*, in *Russkie estetičeskie traktaty pervoj treti XIX veka, cit.*, II, p. 164.

(27) *Ibid.*, p. 161. Zamotin osserva come l'ideale dell'armonia e della felicità universale umana occupino un posto centrale nella concezione di Odoevskij (I. I. Zamotin, *Romantičeskij idealizm v russkom obščestve i literatura 20-30ch godov XIX stoletija*, S. Peterburg 1907, I, p. 437). Egli vede in questo pensatore russo il massimo rappresentante dell'«universale romantico», indicando con tali termini la caratteristica fondamentale di quella corrente del romanticismo russo che si era posta il compito di chiarire le condizioni della felicità umana, per il cui raggiungimento gli individui e tutte le nazioni, senza perdere la propria libertà, si possono associare in nome di un unico ideale di vita (*ibid.*, pp. 441-442).

(28) *Ibid.*, p. 156.

ficato con lo spirito, è la religione; il terzo — l'oggetto che si eleva fino allo spirito, è l'arte ». Questi tre momenti, afferma Odoevskij, « sono il fondamento necessario di ogni fenomeno » (29); in essi è la vita nella sua interezza. « In effetti — egli prosegue —, al tempo della prima infanzia del genere umano, quando dominava la fantasia, la religione degli antichi era poesia, proprio cosí come al tempo nostro del dominio dell'idea la religione è poesia; sia gli antichi sia noi racchiudiamo in esse la nostra vita (loro nella poesia, noi nella religione), congiungiamo in esse la mutevolezza delle vicissitudini quotidiane con la quiete dello spirito » (30).

In uno scritto del 1830, *Iz zapisnoj knižki* (*Dal taccuino*), egli sostiene che la poesia, la filosofia e la religione, viste nel loro rapporto dialettico, caratterizzano tre epoche distinte dello spirito umano, e che il momento religioso si attuerà pienamente soltanto nell'epoca avvenire. In esso, allora, con chiara coscienza torneranno a confluire sia la poesia che la filosofia, la cui origine, osserva Odoevskij, né gli antichi né i moderni hanno compreso essere nella religione stessa (31). Poiché se è vero che il poeta e il filosofo non differiscono tra loro se non per il fatto che il primo « si sforza di esternare la propria anima, di trarre fuori i tesori dal loro sacrario segreto, mentre il filosofo ha timore di manifestarli agli sguardi del volgo, e contempla i misteri soltanto all'interno del sacrario », allora è anche vero che « nella religione si congiungono e l'uno e l'altro ». La religione, infatti, mentre rivela alcuni misteri ne tiene ben celati altri. Perciò, conclude Odoevskij, « in ogni uomo religioso si trova un certo che di filosofico, che, tuttavia, non è né poesia né filosofia; nell'epoca antica la religione era la materia di queste, nell'epoca di mezzo è come se queste le avessere pagato il loro debito col conservarla, nell'epoca moderna si sono sforzate di trasformarla, nel futuro si risolveranno nuovamente in essa » (32). Il pensiero di Odoevskij sembra aver subito una precisa evoluzione: l'elemento religioso non viene piú indagato all'interno dell'estetica, ma ha attinto una sua autonomia e un ambito specifico.

(29) V. F. Odoevskij, *Gnomy XIX stoletija* (*Idee del XIX secolo*), in *Russkie estetičeskie traktaty pervoj treti XIX veka*, *cit.*, II, p. 173.

(30) *Ibid.*, p. 174.

(31) V. F. Odoevskij, *Iz zapisnoj knižki*, in *Russkie estetičeskie traktaty pervoj treti XIX veka*, *cit.*, II, p. 178.

(32) *Ibid.*, p. 177.

Giustamente Sakulin considera gli anni 30 come un periodo di crisi per l'*intelligencija* russa formatasi sulle dottrine schellinghiane (33). Attraverso una evoluzione analoga a quella di Odoevskij passeranno, infatti, anche gli altri *ljubomudrye*. La riflessione sul momento religioso, considerato ormai espressione d'uno sviluppo ulteriore, del grado piú alto e completo dello spirito umano, spingerà molti pensatori a ricercare in esso le caratteristiche peculiari della nazionalità, e a rivendicare alla Russia il compito messianico che il romanticismo tedesco aveva individuato negli elementi nazionali specifici di vari popoli.

Nel 1834 I. I. Davydov pubblicherà sul *Moskvitjanin* (*Il moscovita*) un articolo intitolato *Vozmožna-li u nas germanskaja filosofija?* (*Può attecchire da noi la filosofia tedesca?*) (34). Partendo dalla convinzione, mutuata dal romanticismo e dall'idealismo tedesco, che ogni popolo rappresenta una data epoca nello sviluppo storico, egli afferma che allo stesso modo « ogni filosofia appartiene a questo o a quel popolo, a questa o a quell'epoca ». Da ciò consegue che « l'attuale dottrina filosofica tedesca non è intelligibile agli altri popoli, risultando del tutto estranea e inadatta a risolvere quei problemi che li interessano. La filosofia tedesca, esaminata in se stessa, è consentanea con lo spirito del suo popolo e con la vita della sua società, ed è opera della legge dello sviluppo graduale dello spirito secondo precise condizioni di luogo e di tempo » (35). Come può dunque, egli si chiede, « diventare la nostra filosofia? ». E risponde: « Dobbiamo concludere che nell'epoca attuale la filosofia contemporanea tedesca *non è possibile da noi*, perché contrasta con la nostra vita nazionale, religiosa, civile e intellettuale, oltre a tutto ha cessato di essere un oracolo persino per i suoi compatrioti » (36). Perciò invita i suoi connazionali allo studio, fiducioso che con l'educazione popolare arriverà finalmente l'epoca in cui « il nostro futuro Schelling o Hegel costruirà una propria filosofia piú solida e piú valida della filosofia tedesca », le cui radici saranno « la nostra santa fede, le sagge leggi sviluppatesi dalla nostra vita storica in un sistema organico,

(33) P. N. Sakulin, *Iz istorii russkago idealizma. Knjaz' V. F. Odoevskij*, *cit.*, I, p. 458.

(34) *Moskvitjanin*, II (1834), 3, pp. 385-401.

(35) *Ibid.*, pp. 397-398.

(36) *Ibid.*, p. 340.

la lingua bellissima, espressione di una logica sorprendente del popolo nell'impronta individuale della sua natura, la storia mirabile della nostra gloria » (37).

3. – *La storia come dimensione concreta della vita spirituale.*

Avviene cosí che il tema religioso, anche quando è elaborato con riferimento all'esperienza personale della fede, come in I. V. Kireevskij, in A. S. Chomjakov e in genere negli altri slavofili, non viene mai scisso da quello della nazionalità e del compito che essa è chiamata a svolgere nella storia, la quale, secondo gli schemi romantici, rappresenta la dimensione concreta di tutta la problematica umana. « Nella storia — osserva Odoevskij — si incontrano figure del tutto simboliche, la cui vita è la storia interiore di tutta l'umanità dell'epoca » (38). In *Russkie noči* (*Le notti russe*), egli aveva addirittura ideato di stendere un dramma « il cui soggetto non fosse il destino di un singolo uomo, ma il destino del sentimento comune di tutta l'umanità, che si manifesta in modi diversi, in figure simboliche, in una parola, un dramma in cui ... la vita tutta di una persona sia domanda o risposta alla vita di un'altra » (39).

Ma l'analisi della storia rivela ai nostri filosofi il metastorico, poiché la problematica dell'umano coinvolge il divino. Nel momento estetico i *liubomudrye* avevano espresso l'ideale dello sviluppo armonico della persona nella sua integrità (40), ma la ricerca del criterio dell'armonia aveva condotto a Dio, proponendo alla speculazione il tema religioso. L'interesse per la religione non nasce, pertanto, da un movente psicologico, anzi, l'elaborazione successiva sarà tesa, piú o meno consapevolmente, a negare all'ele-

(37) *Ibid.*, pp. 400-401. Lo stesso concetto si trova nello scritto di I. KIREEVSKIJ, del 1830, *Obozrenie russkoj slovesnosti za. 1829*, in I. V. KIREEVSKIJ, *Polnoe sobranie sočinenij, cit.*, II, p. 27.

(38) V. F. ODOEVSKIJ, *Sočinenija, čast' pervaja* (*Russkija noči*) [*Opere, parte prima* (*Le notti russe*)], Peterburg 1844, p. V.

(39) *Ibid.*, p. VII.

(40) Questo concetto è comune sia alla riflessione di Odoevskij che a quella di I. Kireevskij. Quest'ultimo in una lettera del 1828 a Košelev, in cui invita l'amico a scrivere dei versi, afferma che il senso estetico « è il principio, la causa, la misura e il fine di ogni perfezionamento » (I. V. KIREEVSKIJ, *Polnoe sobranie sočinenij, cit.*, I, p. 12).

mento psicologico una funzione primaria nell'esperienza religiosa, per sottolineare, invece, la concreta e storica partecipazione dell'umano al divino nella dimensione comunitaria, e pertanto sul piano dell'essere, prima ancora che della coscienza. Schelling ancora una volta indica la direzione di questo passaggio, per il riattingimento del concreto in sé. In Kireevskij troviamo chiaramente esemplificata tale evoluzione. « La storia della nostra epoca — egli sostiene nello scritto del 1830 *Obozrenie russkoj slovesnosti za 1829* (*Saggio sulla letteratura russa del 1829*) — è il centro di tutte le conoscenze, la scienza delle scienze, l'unico fondamento di ogni sviluppo; l'indirizzo storico abbraccia *tutto*. Le concezioni politiche per acquistare attendibilità debbono volgersi agli avvenimenti, cioè alla Storia (...). La filosofia, avendo conchiuso il ciclo del suo sviluppo con la coscienza dell'identità di pensiero ed essere, ha indirizzato tutte le forze nell'applicazione della speculazione al reale, agli avvenimenti, alla storia della natura e dell'uomo. La matematica si è arrestata nella scoperta delle leggi naturali, e si è volta alle applicazioni particolari, alla riduzione della teoria alla concretezza del reale. La poesia, espressione della universalità dello spirito umano, doveva anch'essa trapassare nella realtà e concentrarsi sul genere storico » ([41]). Concreta è la vita nel suo complesso, e averlo avvertito è, secondo Kireevskij, l'aspetto piú importante del suo secolo. « Molti — egli osserva — pensano che l'epoca della poesia sia trascorsa, e al suo posto sia subentrata la vita reale. Ma forse che in questa esigenza della vita concreta non c'è una sua propria poesia? Proprio dal fatto che la Vita *sostituisce* la Poesia dobbiamo concludere che le esigenze della Vita e della Poesia *si sono incontrate*, e che di conseguenza è arrivata l'ora del poeta della Vita » ([42]). Lo stesso avviene nell'ambito scientifico, dove la piú astratta delle scienze, la filosofia, esige un accostamento alla vita: « La filosofia della natura, cosí chiamata per la casuale peculiarità della sua origine, è stata l'ultimo gradino a cui si è elevata la piú recente speculazione (*ljubomudrie*). L'idealismo di Fichte e il realismo di Spinoza, il dogmatismo della Scolastica e il criticismo di Kant, l'armonia prestabilita di Leibniz

([41]) I. V. KIREEVSKIJ, *Obozrenie russkoj slovesnosti za 1829* (*Saggio sulla letteratura russa del 1829*), in I. V. KIREEVSKIJ, *Polnoe sobranie sočinenij, cit.*, II, p. 19.

([42]) *Ibid.*, I, p. 91.

e la concatenazione necessaria fra le cose del materialismo inglese e francese, in una parola, tutto lo sviluppo del pensiero piú recente, da Descartes a Schelling, si è concentrato nel pensiero di quest'ultimo e vi ha trovato il suo sviluppo definitivo, il suo compimento e la sua giustificazione. Sembrava che il destino della filosofia fosse deciso, trovato il suo fine e allargati i suoi confini fino all'impossibile. Infatti, avendo colto l'essenza della ragione e le leggi della sua attività necessaria, avendo definito la conformità di queste leggi con le leggi dell'essere assoluto, avendo scoperto nell'intero complesso dell'universo la ripetizione di questa eterna ragione, secondo questi principi della necessità eterna — a che cosa ancora avrebbe potuto aspirare il pensiero umano desideroso di apprendere? Questa era l'opinione di quasi tutti i seguaci del sistema dell'identità, non solo, cioè, degli schellinghiani, ma anche dei seguaci di Hegel, Oken, Ast, Wagen e degli altri esponenti dell'ultima filosofia tedesca. E a misura che questa filosofia si diffondeva fuori dalla Germania, si diffondeva assieme la convinzione che essa costituisce l'ultimo anello e il coronamento del pensiero filosofico. Ma lo stesso Schelling, che per primo aveva creato il sistema dell'identità, proprio lui scopre ora un nuovo fine e apre una nuova via alla filosofia. La conoscenza vera, egli dice, la conoscenza *positiva*, *vivente* che costituisce il fine ultimo di tutte le esigenze della nostra mente, non consiste nello sviluppo logico delle leggi necessarie della nostra ragione. Essa è fuori del processo logico della scuola, e perciò è *vitale*; essa sta piú in alto del concetto di necessità eterna, e perciò è *positiva*; è piú sostanziale dell'astrattezza matematica, e perciò è *individualmente determinata*, storica. Ma tutti i sistemi dell'ultima filosofia, sotto qualunque forma si siano essi manifestati, qualunque sia il nome sotto cui si sono celati, si sono uniformati unicamente allo sviluppo delle leggi della necessità del pensiero, e persino il piú recente materialismo si è fondato su una convinzione puramente logica, dedotta dal concetto astratto delle leggi della nostra ragione, e non dalla vivente comprensione della sostanza delle cose, dell'essere. Tutto il risultato di questo processo di pensiero consiste soltanto nella conoscenza *negativa*; infatti la ragione, sviluppandosi autonomamente, nello stesso tempo si autolimita. Le conoscenze negative sono necessarie, non come fine del sapere, ma soltanto come mezzo; esse ci hanno rischiarata la via per il tempio della saggezza vivente, ma debbono essere lasciate al suo ingresso.

Proseguire oltre tocca alla filosofia positiva, *storica*, per la quale soltanto ora viene il tempo, poiché soltanto ora si è compiuto lo sviluppo della filosofia negativa e logica » ([43]).

È la svolta decisiva della riflessione di Schelling che si ripropone non soltanto nel pensiero di Kireevskij ma anche in quello di Odoevskij e suscita speranza e aspettative in gran parte degli altri ex membri del circolo dei *ljubomudrye*: la ragione logica esprime soltanto la realtà possibile, e nell'assurgere a questa consapevolezza il pensiero umano coglie il suo fondamento nell'essere universale concreto, nel divino; soltanto cosí la riflessione attinge il momento religioso nella sua reale autonomia rispetto a quello estetico, indicando nella Rivelazione il fondamento della conoscenza autentica e piena. Nello scritto *O neobchodimosti i vozmožnosti novych načal dlja filosofii* (*Necessità e possibilità di nuovi principi per la filosofia*) del 1856, Kireevskij illustrerà tale evoluzione in Schelling con questi termini: « Convinto della limitatezza del pensiero autonomo e della necessità della rivelazione divina conservata nella tradizione, come anche della necessità della tradizione cristiana della fede vivente quale espressione piú alta della ragione ed elemento essenziale della conoscenza, Schelling non si volse al cristianesimo, ma passò in esso naturalmente, in seguito a un profondo e coerente sviluppo della sua coscienza razionale. Infatti, nel profondo della ragione umana, nella stessa sua natura, venne posta la possibilità della conoscenza delle sue relazioni con Dio. Soltanto perché si è staccato da questa profondità essenziale, o non l'ha raggiunta, il pensiero umano può aggirarsi nel vuoto oblio delle sue fondamentali relazioni. Schelling, per la sua innata genialità e per l'eccezionale sviluppo del suo profondo pensiero filosofico, appartiene al numero di quegli esseri che nascono non ogni secolo ma ogni millennio » ([44]).

La distinzione tra filosofia negativa e filosofia positiva operata da Schelling, in quanto poteva far supporre l'esistenza di una frattura nella linea di continuità della tradizione culturale che aveva dato luogo al sistema razionale della filosofia negativa, fu accolta con entusiasmo da una larga parte della gioventú russa dell'epoca;

([43]) *Ibid.*, I, pp. 91-93.

([44]) I. V. Kireevskij, *O neobchodimosti i vozmožnosti novych načal dlja filosofii* (*Necessità e possibilità di nuovi principi per la filosofia*), in I. V. Kireevskij, *Polnoe sobranie sočinenij*, *cit.*, I, p. 161.

e ciò era naturale, poiché in questo modo alla Russia, paese giovane anche culturalmente, veniva offerta la possibilità di inserirsi nell'evoluzione dei popoli con un apporto del tutto originale e autonomo rispetto alla civiltà dell'Europa occidentale, che si presentava come l'espressione piú alta del razionalismo. Si spiega cosí l'entusiasmo per Schelling, che seppe indicare i limiti di quella cultura, la cui estrema elaborazione ne impediva una rapida appropriazione. Ma in questa posizione si nascondeva un equivoco. L'adesione allo Schelling della *Naturphilosophie* era un portato dell'ideale romantico della cultura, del Sapere, inteso come principio unificatore e divino, e l'adesione allo Schelling delle *Münchner Vorlesungen*, ovvero della critica ad Hegel, nasceva anch'essa da un'esigenza prettamente romantica: riconoscere un'ambito specifico a ciascun popolo nell'evoluzione comune.

Sullo stesso ideale romantico, che era stato l'elemento determinante nell'accoglimento del primo pensiero schellinghiano, ora rischiava di fondarsi anche il rifiuto dell'ultimo Schelling; e per molti avvenne proprio cosí. Non è infatti un caso che nessuno dei giovani schellinghiani del primo periodo abbia aderito sino in fondo al pensiero del filosofo tedesco.

Angela Maria DIOLETTA SICLARI
Via Molossi, 17
43100 PARMA

La réfutation de l'astrologie par Élie de Nisibe [1]

Élie métropolite de Nisibe est un des grands penseurs arabes chrétiens du Moyen-Age. Né à Sena, dans la Ǧazīrah, en 975; il fut prêtre à 19 ans, évêque à 27 ans et métropolite de Nisibe à 32 ans. Il mourut en 1046. Bien connu comme philologue, historien, philosophe et théologien, on ignore souvent qu'il est l'auteur d'un petite réfutation de l'astrologie qui ne manque pas d'intérêt [2].

(1) Nous utiliserons les abréviations suivantes:

DH 1 = ÉLIE DE NISIBE, *Kitāb Daf' al-Hamm*, ch. 1, édition SAMĪR Ḫalīl, *Ad-Diyānah wa-ṯamaratu hā.li Īliyyā muṭrān Naṣībīn*, in *Risālat al-Kanīsah* 6 (Minia 1974), p. 363-367; et SAMĪR Ḫalīl, *Ad-Diyānah ṭarīq as-sa'ādah.li-Īliyyā muṭrān Naṣībīn*, in *Risālat al-Kanīsah* 7 (1975), p. 60-64 [série *at-Turāṯ al-'Arabī al-Masīḥī*, nº 31 et 32].

DH 7 = ÉLIE DE NISIBE, *Kitāb Daf' al-Hamm*, ch. 7, édition anonyme [= Qusṭanṭīn BĀŠĀ] (Le Caire, s.d. [=1902]), p. 47-63.

FAHD, *Divination arabe* = Toufic FAHD, *La divination arabe. Etudes religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'islam* (Leyde 1966).

GCAL = Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, tome II (coll. *Studi e Testi* 133, Vatican 1947).

NALLINO = Carlo Alfonso NALLINO, *Astrologia e astronomia presso i Musulmani*, in *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. 5 (Rome 1944), p. 1-87 [l'article a été écrit en 1908, et publié d'abord en anglais, sous une forme abrégée, en 1921].

(2) Sur la vie et les œuvres d'Élie de Nisibe, on peut consulter (par ordre chronologique):

a) *GCAL*, II, p. 177-189.

b) Emmanuel-Karim DELLY, *La théologie d'Élie bar-Šénaya. Étude et traduction de ses Entretiens* (coll. *Studia Urbaniana* 1, Rome 1957), p. 9-17;

c) Emmanuel-Karim DELLY, *Elie Bar Sénaya*, dans *Dictionnaire de Spiritualité* IV, 1 (Paris 1960), col. 572-574;

A. L'ASTROLOGIE ET LES PENSEURS ARABES

Dans le monde arabo-musulman, l'astrologie s'est trouvée mieux accueillie que dans le monde chrétien. Un grand spécialiste de l'astrologie arabe explique ce phénomène par le fait que l'Islam, avec sa doctrine de la prédestination, n'était pas si loin de la pensée des astrologues; et que, d'autres part, les théologiens musulmans ne se souciaient pas trop des sciences qui n'avaient pas de rapport direct avec le contenu religieux de l'Islam (3).

C'est ainsi que nous trouvons plusieurs penseurs musulmans se montrer favorables à l'astrologie. Ainsi, al-Kindī (mort peu après 870) (4); les Amis Sincères (*Iḫwān aṣ-Ṣafā'*), qui fleurirent à Baṣrah vers 950-960 (5); Abū Sulaymān Muḥammad b. Ṭāhir b. Bahrām as-Siǧistānī, qui regroupait dans son «salon» philosophique les penseurs de Bagdad, dans la seconde moitié du 10e siècle (6); le théologien Faḫraddīn ar-Rāzī (mort en 1210) (7).

---

d) A. VAN ROEY, *Élie de Nisibe*, in *DHGE* 15 (1963), col. 192-194 [corriger ce qui est dit de la date de la mort; suivre DELLY];

e) Georges RAḤMAH, *Risālah fī faḍīlat al-ʿafāf li-Īliyyā an-Naṣībīnī*, in *al-Mašriq* 62 (1968), p. 3-9 [non critique];

f) Albēr ABŪNĀ, *Adab al-luġah al-ārāmiyyah* (Beyrouth 1970), p. 419-424 (et voir à l'index, p. 708b);

g) SAMĪR Ḫalil, *Ḥayāt Īliyyā an-Naṣībīnī (975-1046 M.)*, dans *Risālat al-Kanīsah* 6 (Minia 1974), p. 11-17;

h) SAMĪR Ḫalil, *Abū l-Qāsim al-wazīr yaṭlub duʿā' ar-ruhbān min aǧlih, wa-Īliyyā al-muṭrān yarudd ʿalayh*, dans *Risālat al-Kanīsah* 6 (1974), p. 91-95;

i) Yūsuf ḤABBĪ, *Tārīḫ Īliyyā Bar Šīnāyā* (Bagdad 1975), p. 4-8 et 207;

k) SAMĪR Ḫalīl, *Maqālah li-Īliyyā muṭrān Naṣībīn fī naʿīm al-āḫirah*, dans *Bayn an-Nahrayn* 5 (Bagdad 1977), p. 91-112, notamment p. 91-97.

(3) Cf. NALLINO, p. 19: «Di fronte all'Islanismo l'astrologia si trovò dapprima in condizioni assai meno sfavorevoli di quelle in cui s'era trovata di fronte al Cristianesimo antico [...]. L'Islam ortodosso, con la sua dottrina della predestinazione escludente la libertà delle azioni umane, non era, in fondo, molto lontano dalla εἱμαρμένη degli Stoici e di molti astrologi antichi. Se poi si aggiunga che i primi teologi musulmani non si curavano affatto delle scienze che parevano non aver rapporto con il contenuto religioso dell'Islām, si comprende bene come l'astrologia abbia potuto muovere liberamente i primi suoi passi fin quasi a tutto il II° secolo dell'egira''.

(4) Cf. NALLINO, p. 19-20.

(5) Cf. NALLINO, p. 25 § 3.

(6) Cf. NALLINO, p. 25-28.

(7) Cf. NALLINO, p. 34-37.

Mais avec l'influence croissante de l'artistotélisme, de nombreux philosophes musulmans de langue arabe réfuteront l'astrologie. Les plus fameux sont: Abū l-Qāsim 'Īsā b. 'Alī b. 'Īsā (vers 940) (8); al-Fārābī (mort en 950) (9); Avicenne (mort en 1037) (10); Ibn Ḥazm (mort en 1064) (11); al-Ġazzālī (mort en 1111) (12); Averroès (mort en 1198) (13); et surtout le ḥanbalite Ibn Qayyim al-Ǧawziyyah (mort en 1350) (14); Ibn Ḫaldūn (mort en 1406) la combattra pour des motifs sociologiques (15).

Quant aux penseurs chrétiens de langue arabe, ils sont unanimes contre l'astrologie: soit pour défendre la liberté humaine contre toute tendance fataliste; soit pour défendre les droits de la Raison contre le hasard. Ils s'inspirent pour cela d'une double tradition: la tradition patristique chrétienne unanime à condamner l'astrologie (16), et la tradition philosophique aristotélicienne dont ils étaient imbus.

Nous connaissons plusieurs réfutations de l'astrologie, dues à des auteurs arabes chrétiens, en particulier du onzième siècle. Deux sont dues à Élie de Nisibe (17); deux autres sont dues à 'Abdallāh b. al-Faḍl al-Anṭākī, auteur melkite de Syrie du milieu du XIe siècle (18); une cinquième réfutation est l'œuvre du savant

(8) Cf. Nallino, p. 20-23.
(9) Cf. Nallino, p. 23-25.
(10) Cf. Nallino, p. 28-30.
(11) Cf. Nallino, p. 30-32.
(12) Cf. Nallino, p. 32-33.
(13) Cf. Nallino, p. 3-4 et 30.
(14) Cf. Nallino, p. 33-34.
(15) Cf. Nallino, p. 37-38.
(16) Sur l'attitude des Pères de l'Église par rapport à l'astrologie, cf. P. Séjourné, *Superstition*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIV 2 (Paris 1941), col. 2763-2824; l'astrologie est traitée aux col. 2798-2803.

(17) Il s'agit du texte que nous publions ici, ainsi que d'un autre texte assez semblable qui se trouve dans la *Correspondence d'Elie avec le vizir* [cf. plus loin, notes 32 et 33].

(18) Le premier texte a été édité et traduit en allemand; cf. Georg Graf, *Die Widerlegung der Astrologen von 'Abdallāh ibn al-Faḍl*, dans *Orientalia*, N.S. 6 (1937), p. 337-346 [sur ce texte, cf. *GCAL*, II, p. 62 (No 19)]. On notera cependant que l'édition de Graf repose sur deux manuscrits de la même famille et qu'il existe une autre famille de manuscrits, aussi ancienne, qui donne un texte notablement différent. Le deuxième texte a été publié par Paul Sbath, *Vingt Traités Philoso-*

médecin, philosophe et astronome irakien, Yaḥyā b. Ǧarīr at-Takrītī (mort vers 1080) [19]; une autre est l'œuvre du philosophe et apologiste copte, aṣ-Ṣafī b. al-ʿAssāl (le fameux canoniste), qui fleurit vers 1236 [20]. Nous ne connaissons pas un seul texte arabe chrétien en faveur de l'astrologie. Une comparaison de ces divers traités entre eux, ainsi qu'avec ceux de leurs contemporains musulmans, serait sans doute intéressante.

B. L'établissement du texte de la réfutation de l'astrologie

Ce petit texte ouvre la septième *Séance* d'Élie de Nisibe avec le vizir Abū l-Qāsim al-Ḥusayn b. ʿAlī al-Maġribī. En 1922, le Père louis Cheikho l'avait publié, dans le cadre des *Séances*. L'édition parut d'abord dans la revue *al-Mašriq* [21], puis, l'année suivante, séparément dans un volume [22]. Cette seconde édition contient néanmoins de légères variantes par rapport à la première.

Vu le but et la méthode du Père Cheikho, une nouvelle édition s'imposait. En effet, l'éditeur cherchait alors à faire connaître les trésors de la littérature arabe ancienne, enfouis dans les bibliothèques, et n'envisageait nullement d'en faire l'édition critique. Il usait

---

phiques et Apologétiques d'Auteurs Arabes Chrétiens du IXe au XIVe siècle (Le Caire 1929), p. 131-148; ici, p. 132-135 [sur ce texte, voir *GCAL*, II, p. 62 (No 18)].

(19) Il s'agit d'un traité d'hémérologie, signalé par Ibn Abī Uṣaybiʿah et Ḥāǧǧī Ḫalīfah, mais non pas par *GCAL*, II, p. 259-263. Il a été composé pour Sadīd ad-Dawlah Abī l-Ġanāyim ʿAbd al-Karīm, et est intitulé: *al-Muḫtār min al-iḫtiyārāt al-falakiyyah*. Nous avons repéré cinq manuscrits de ce texte [deux d'entre eux sont signalés par Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur, Supplementband* I (Leyde 1937), p. 862-863], dont le plus ancien, daté de 646 de l'hégire (= 1248-1249) est le *British Library Oriental 5709*, composé de 159 folios.

(20) Il s'agit d'une des sections du *al-Kitāb al-Awsaṭ* d'aṣ-Ṣafi Ibn al-ʿAssāl, conservé dans un unique manuscrit du *Patriarcat Copte Orthodoxe du Caire, le Théologie 83* (A.D. 1752). La section qui réfute l'astrologie se trouve aux fol. 26r-30r. Sur cet ouvrage, voir *GCAL*, II, p. 390-393.

(21) Luwīs Sayḫū (= Louis Cheikho), *Maǧālis Īliyyā muṭrān Naṣībīn*, dans *al-Mašriq* 20 (1922), p. 33-44, 112-122, 267-272, 366-377, 425-434; ici, p. 425-427 [sur cet ouvrage, cf. *GCAL*, II, p. 178-180].

(22) Louis Cheikho, *Trois Traités anciens de polémique et de théologie chrétiennes* (Beyrouth 1923), p. 26-73; ici, p. 64-66.

d'une assez large liberté dans le maniement des textes, conformément aux usages alors en cours en Orient. Pour l'établissement de notre texte, il s'est basé sur deux manuscrits assez récents de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth, qu'il suivait d'ailleurs plutôt librement.

Nous sommes parti de ce texte de Cheikho, le corrigeant d'abord sur les deux manuscrits de Beyrouth. Puis, au fur et à mesure de nos déplacement, nous avons collationné d'autres manuscrits. Au total, nous avons examiné *quatorze manuscrits* des *Séances*.

De ce nombre, trois ne contiennent pas la septième *Séance*, où se trouve notre *Réfutation de l'astrologie* ([23]), un quatrième est copié sur le manuscrit G de notre édition ([24]), enfin un cinquième est trop remanié pour pouvoir être utile ici ([25]). Nous utilisons donc *neuf manuscrits*, en plus des deux éditions de Cheikho. En voici la liste.

A = Beyrouth, Bibliothèque Orientale 564 (A.D. 1826, copié sur le Borgia arabe 21, lui-même copié sur le manuscrit **G**) [nous l'avons collationné, malgré le fait qu'il ne soit qu'une copie de copie existante, parce qu'il a servi à l'édition de Cheikho; ainsi pourra-t-on se rendre compte de la fidélité ou de la liberté de l'éditeur par rapport à ses sources];
B = Beyrouth, Bibliothèque Orientale 676 (A.D. 1715, peut-être copié aussi sur **G**; même remarque que pour **A**);
E = Vatican arabe 180 (13e siècle);
F = Vatican Borgia 225 (A.D. 1554, *karšūnī*);
G = Vatican arabe 645 (A.D. 1242);
K = Vatican Neofiti 52 (A.D. 1676, *karšūnī*, copié sur **V**) [collationné jusqu'qu § 23, afin que soit établie la dépendance par rapport à **V**];
M = Alep, Archevêché Maronite 258 (A.D. 1630-1631);
P = Paris arabe 206 (A.D. 1371-1372);
Š = Editions Cheikho [*Šayḫū*] de 1922 et 1923;
Š^{2} = Particularités de la 2e édition Cheikho (1923);
V = Vatican arabe 143 (12e-13e siècle).
F$_2$, **G**$_2$, etc. = Les retouches de *2e main* du manuscrit **F**, **G**, etc.

([26]) Ce sont les manuscrits suivants:
* *Alep, Sbath 1130* (A.D. 1231);
* *Paris arabe 82* (14e siècle);
* *Paris arabe 5141* (A.D. 1887).

([24]) C'est le *Vatican Borgia arabe 21*, copié sur le *Vatican arabe 645*.

([25]) C'est le *Paris arabe 177* (copte du 14e siècle).

Les neuf manuscrits utilisés ici se distribuent clairement en trois familles:

1. *Famille «nestorienne»*: manuscrits **E** (13e siècle), **F** (1554) et **P** (1371-1372). Les copistes sont tous nestoriens.

2. *Famille «melkite»*: manuscrits **A** (1826), **B** (1715) et **G** (1242). Les copistes sont tous melkites, et retouchent à l'occasion le texte (mais non pas dans notre traité) pour des motifs théologiques. Il semble que **G** soit l'ancêtre non seulement de **A**, mais aussi de **B**.

3. *Famille «mixte»*: manuscrits **K** (1676), **M** (1630-1631) et **V** (12e-13e siècle). Le manuscrit **K** est sûrement copié sur **V**.

Comme on peut s'en rendre compte, ces trois familles remontent toutes au moins au 13e siècle. On notera aussi un fait assez surprenant pour qui est familier des manuscrits arabes chrétiens: l'absence de la tradition copte. En réalité, le *Paris arabe 177* (14e siècle) que nous avons exclu, est copié par un copiste copte. Il semble, à en juger d'après les *Catalogues des auteurs* d'al-Mu'taman Ibn al-ʿAssāl (26) et d'Abū l-Barakāt Ibn Kabar (27), que l'on n'ait pas connu en Égypte les *Séances*, au 13e siècle; mais qu'au contraire on ait connu la *Correspondance* d'Élie et du vizir. Ainsi, l'extension géographique de la tradition arabe chrétienne, a permis de sauver un ouvrage qui aurait pu se perdre (en l'oc-

(26) Cf. Georg GRAF, *Das Schriftsstellerverzeichnis des Abû Isḥâq ibn al-ʿAssâl*, dans *Oriens Christianus*, N.S. 2 (1912), p. 205-226. Ibn al-ʿAssāl mentionne Élie de Nisibe (p. 214, ligne 20), sans indiquer ses œuvres. Mais, dans son *Maǧmūʿ Uṣūl ad-Dīn*, nous n'avons pas trouvé mentionné ou cité les *Maǧālis*, alors qu'il cite souvent la *Correspondance*. Voir par exemple, au ch. 14, § 14-50 de notre édition; cf. SAMĪR Ḫalīl, *Hal an-Naṣārā muwaḥḥidūn? li-Mu'taman ad-Dawlah Ibn al-ʿAssāl*, dans *Aṣ-Ṣalāh* (Le Caire avril 1977 et les mois suivants). Voir aussi le ch. 33 entièrement emprunté à la *Correspondance* d'Élie de Nisibe; cf. SAMĪR Ḫalīl, *Fī imtiyāz as-Sayyid al-Masīḥ ʿan sā'ir al-anbiyā', li-Īliyyā an-Naṣībī (sanat 1027 M.), ʿan kitāb «Maǧmūʿ Uṣūl ad-Dīn» li-l-Mu'taman Ibn al-ʿAssāl*, dans *Ṣadīq al-Kāhin*, 15 (1975), p. 173-188 et 17 (1977), fasc. 3, p. 43-55.

(27) Cf. ABŪ L-BARAKĀT IBN KABAR, *Miṣbāḥ aẓ-ẓulmah/fī īḍāḥ al-ḫidmah*, ch. 7; éd. Wilhem RIEDEL, *Der Katolog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū l-Barakāt*, dans *Nachrichten von der Königlichem Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philologisch-historische Klasse (Göttingen 1902), p. 635-706, ici p. 651 (traduction p. 682-683); éd. SAMĪR Ḫalīl (Le Caire 1971), p. 287-326, ici p. 302 § 7.

curence, la *Correspondance*), et ceci est dû une fois de plus à l'Église Copte [28].

Quant à notre traduction, elle se veut autant que possible littérale. Dans ce but, nous avons établi un index de tous les termes, puis nous avons veillé à traduire le même terme arabe par le même équivalent français. Nous reproduirons ce lexique-index dans le prochain article, en même temps que le commentaire de ce traité. Le texte traitant d'un argument plutôt spécialisé, nous avons cherché à en éclairer toutes les obscurités par les notes, préférant ici pécher par excès plutôt que par défaut.

C. Structure du texte

Situons d'abord notre traité dans l'ensemble de la septième séance. Celle-ci comprend six parties:

A. Réfutation de l'Astrologie;
B. Ce que pensent les Chrétiens des Musulmans;
C. Ce que pensent les Chrétiens de l'âme;
D. Le vizir demande que les moines prient pour lui;
E. Mort du vizir Abū l-Qāsim b. ʿAlī al-Maġribī;
F. Conclusion de la lettre à son frère;
G. Envoi des *Séances* à ʿAbdallāh b. aṭ-Ṭayyib, qui les approuve.

Pour faciliter l'intelligence de la *Réfutation de l'Astrologie* (la section A de cette septième séance), nous l'avons divisée en paragraphes, mettant en évidence la structure du traité. En voici le plan:

Introduction: Les sentences des astres ne valent pas dans les cas particuliers — 3-9

A. L'astrologie s'oppose à la liberté humaine — 10-23
   1. L'astrologie présuppose que l'homme n'est pas libre de ses choix (10-19)
      a) Il y a trois sortes de choses: les nécessaires, les possibles et les impossibles (11-15)

[28] Le texte de la *Correspondance* a été conservé par trois manuscrits appartenant à des familles d'Alep:
* Filles d'Elias Šāhiyāt (notable grec catholique);
* Famille Sbath 1130 (copte, A.D. 1231);
* Famille Sbath 1131 (copte, A.D. 1737).

Nous n'avons pu voir le premier manuscrit; les deux autres sont dus à des copistes coptes. Nous avons retranscrit le texte d'après ces deux manuscrits. Sur ce texte, voir *GCAL*, II, p. 180-182.

b) Or les sentences des astres sont seulement nécessaires ou impossibles (16-18)
Conclusion (19)
2. Cette présupposition n'est pas acceptable (20-23)
B. L'astrologie est une science sans preuves 24–27
C. L'astrologie s'oppose à la raison humaine 28–39
1. L'astrologie peut amener l'homme à contredire sa Raison (29-34)
2. Il ne convient pas de préférer l'astrologie à la Raison (35-39)
a) Si l'homme préfère l'astrologie à la Raison (36-38)
b) Si l'homme préfère sa Raison à l'astrologie (39)
D. Les résultats des astrologues ne prouvent pas la validité de leur science 40–45
Conclusion: Se fier à l'astrologie c'est contredire la Loi de Dieu et le Don de Dieu 46–48

Ainsi, en défendant la liberté humaine et la Raison de l'homme, c'est Dieu même qu'Élie de Nisibe veut défendre! On voit par là la profondeur de sa réflexion.

المجلس السابع.

E 119r V 104v * في اعتقاد النصارى[1] * في[2] أحكام[3] النجوم ،

F 65v وفي[4] المسلمين ، وفي[5] * النفس[6] .

K 60v 2 * وفي يوم الخميس ، العاشر من جُمادى[7] الآخَر[8] ، حضرتُ[9] مجلسه[10] .

3 فقال[11] لي[12] : « ما الذي تعتقده[13]

P 149v في[14] * أحكام النجوم ؟ » .

[المقدِّمة : أحكام النجوم لا تصحّ إلاّ في الكُلّيّات]

4 قلتُ[15] : الذي أعتقده فيها

هو أنّها[16] تَصحّ في الكلّيّات[17] ،

لا في الجزئيّات[18] .

[1] V add. (en petits caractères et en noir) الموحدين
[2] Š عن
[3] B اكرام
[4] Š وعن
[5] Š وجوهر
[6] B النفوس
[7] EKPV جمدى
[8] EGMP الاخرة
FKV الاخرى
[9] BG add. الى
F add. في
[10] Š مجلس الوزير
[11] M om.
[12] M om.
[13] K تعتقد
[14] K add. ات [sic]
[15] F_2 KMV add. ان
[16] A انه
KV add. انما
[17] M الجزئيات
[18] AEG الجزويات
M الكليات
P الجزيات

SEPTIÈME SÉANCE. DE LA CROYANCE DES CHRÉTIENS AU SUJET DES SENTENCES DES ASTRES, AU SUJET DES MUSULMANS ET AU SUJET DE L'ÂME

2 Le jeudi 10 Ǧumādā II (29), je me rendis au lieu où siégeait [le vizir.]

[INTRODUCTION: LES SENTENCES DES ASTRES NE VALENT PAS DANS LES CAS PARTICULIERS]

3 Il me dit: « Quelle est ta croyance (30) au sujet des sentences des astres? ».

4 Je dis: « Ma croyance à ce sujet est qu'elles valent dans les cas généraux, mais non pas dans les cas particuliers ».

(29) Cette date correspond au 29 juillet 1026.

(30) Le mot *iʿtiqād* utilisé ici a les mêmes connotations que le français « croire ». Il peut avoir le sens faible de « je pense que ». Au § 38, ce mot a un sens plus fort. Mais en tout cas, il n'a jamais le sens de *foi*, qui serait rendu en arabe par *īmān*. On notera que cette racine (*āmana*, *īmān*, etc.) ne se rencontre pas une seule fois dans notre texte: Élie de Nisibe n'entend pas démontrer son point de vue par la foi, mais par la raison.

5 [1]قال [2] : « وما معنى [3] قولك :
إنّـها تصحُّ في الكلّيّات [4] ،
لا في الجزئيّات[5] ؟ »

6 قلت : معنى ذلك ،
أنّـها تصحّ في ما يعمُّ كلَّ أَحَد ،
ويتساوى فيه أهلُ[6] كلّ[7] بلد .

V 105r 7 مثلَ الكسوفات ، وتغيُّرِ[8] * الأزمنة والأهوية ،
M 53v والحرّ والبرد ، * وغير ذلك ،

8 مِمّا يتعلّقُ بقُرْبِ [9] الشمس وبُعْدها ،
واتّصالِ [10] القمر بها[11] والكواكب[12] .

9 وأمّا [13] فيما يخصُّ [14] زيداً [15] دون [16] عَمْرٍو[17] ،
فليس يصحّ حكمُها .

[1] F om. ce § 5
F₂ le rajoute en marge
[2] AB add. الوزير
[3] B معنا
[4] M الجزئيات
[5] AEGP الجزويات
M الكليات
[6] EFMP om.
[7] F_2 add. اهل
[8] ABGKMVŠ وتغيير
[9] ABGŠ ب
[10] ABG باتصال
Š وباتصال
[11] Š والكواكب
[12] Š بها
[13] ABG فاما
KV وانما
[14] F يختص
[15] M زيد
[16] Š او
[17] ABFMV عمر
EŠ عمراً

5 [Le vizir] dit: « Et que signnifie ta parole: elles valent dans les cas généraux, mais non pas dans les cas particuliers? ».

6 Je dis: « Cela signifie qu'elles valent pour ce qui est commun à tous, et qui atteint également les habitants de tous pays ».

7 Ainsi, les éclipses de lune, les changements de temps et de vents, la chaleur et la froidure, et les autres [phénomènes]; **8** [tout] ce qui dépend de la proximité du soleil et de son éloignement [31] [de la terre], [comme aussi] du lien qu'ont avec lui la lune et les planètes [32].

9 Quant à ce qui est propre à Zayd, et ne concerne pas [33] 'Amr [34], leur sentence ne vaut pas.

(31) CHEIKHO a corrigé وبعدها en وفعلها Ce qui donne: « [au soleil] et à son action ».

(32) Nous avons traduit le mot *kawākib* par *planètes*, et non pas par *étoiles* comme on aurait pensé normalement, surtout au § 26. Le motif en est que dans un autre texte d'Élie, parallèle à celui-ci, nous trouvons l'expression *al-kawākib al-mutaḥayyirah*, qui ne peut être traduite que par *planètes*. Il s'agit de la *Correspondance* d'Élie de Nisibe avec le Vizir, dont quelques pages ont été publiées par Paul SBATH, *Bibliothèque des manuscrits Paul Sbath*, tome 3 (Le Caire 1934), p. 16. Voici le texte de la *Correspondance* correspondant aux §§ 7-8: مثل الكسوفات ، وتغيّر الأزمنة والأهوية ، والحرّ والبرد ، والندى واليبوسة ، وغير ذلك ممّا يتعلّق بالجوّ. ممّا العلّة فيه قُرْبُ الشمس وبُعْدُها ، واتّصالها بغيرها ، واتّصال غيرها بها ، من القمر والكواكب المتحيّرة. « Ainsi, les éclipses de lune, les changements de temps et de vents, la chaleur et la froidure, l'humidité et la sécheresse, et autres phénomènes qui dépendent de l'atmosphère, et dont la cause est la proximité du soleil et son éloignement [par rapport à la terre], [comme aussi] du lien qu'il a avec d'autres et du lien qu'ont d'autres avec lui, tels que la lune et les planètes ».

(33) CHEIKHO corrige *dūna* en *aw*, contre tous les manuscrits. L'expression est tout à fait correcte. Nous la retrouvons également dans la *Correspondance* (cf. note précédente), p. 16: وأمّا ما يخصّ زيدًا دُونَ عَمْرو.

(34) Zayd et 'Amr sont les prénoms classiques utilisés par grammairiens et logiciens arabes dans leurs exemples, pour dire Untel. Les modernes utilisent de préférence *Fulān* et *'Allān*. Quant à 'Umar, c'est une leçon incorrecte donnée par cinq manuscrits.

[أوّلاً – علم أحكام النجـوم يخالف حرّيّة الإنســـان]

[١ – علم أحكام النجـوم يقتضي أنّ الإنسان مُجبَر]

10 لأنّ ذلك[1] ممّا يؤدّي إلى الإجبار[2] ،
ويمنع أن يكونَ الإنسانُ مُخيَّراً[3] .

[آ – الأمور على ثلاثة ضروب : ضروريّ وممكن وممتنع]

11 والدليلُ على[4] أنّ الإنسانَ [عندئذ]
G 49v * مُجبَرٌ[5] غيرُ[6] مُخيَّر[7] ،
P 150r هو أنّ * الأمورَ على ثلاثة[8] ضروب[9] :
E 120r ضروريّ[10] ، وممكن ، * وممتَنَع .

12 فالضروريّ[11] ، نحو قولنا « الناطقُ حيّ » .
F 66r فهذا[12] قول صادق ، بقسم * الضرورة[13] ،
K 105v V 61r *لأنّه ليس * ناطق ، إلاّ حيّ[14] .

1 ABŠ هذا
KV add. ذلك
2 ABG الاخيار
F الاخبار
3 G مخير
Š add. في اعماله
4 F_2 add. ذلك
B محير
5 G points indistincts
KPVŠ مخير
M مخيراً
6 F وغير
7 F_2 مخبر [sic]
G indistinct
KPVŠ مجبر
M مجبور
8 EF ثلث
autres mss. ثلثة
9 M اضرب
10 M واجب
11 M فالواجب
12 G فهذه
13 F الضروري
14 Š حيا

[A. L'Astrologie s'oppose à la liberté humaine]

[1. L'Astrologie présuppose que l'homme n'est pas libre de ses choix]

10 En effet, cela entraînerait que l'homme est contraint; et empêcherait qu'il soit libre dans ses choix.

[a) *Il y a trois sortes de choses: les nécessaires, les possibles et les impossibles*].

11 La preuve que l'homme est [alors] contraint, et non pas libre dans ses choix (35), c'est qu'il y a trois sortes de choses: les nécessaires, les possibles et les impossibles.

12 Le Nécessaire, c'est comme quand nous disons: «l'[être] rationnel est vivant». Ceci est une parole véridique, nécessairement. Car il n'y a d'[être] rationnel que vivant.

(35) Ici, Cheikho n'a visiblement pas compris le sens de la phrase. En dépit des manuscrits, il a volontairement inversé le sens du texte. Il écrit: والدليل على أنّ الانسانَ مخيّرٌ غيرُ مُجْبَرَ ... «et la preuve que l'homme est libre, et non pas contraint... ». Pour éviter toute équivoque, nous avons ajouté «alors».

13 والممكن ، نحو [1] قولنا «زيدٌ جالس» .
فهذا ممّا يجوزُ [2] أن يكونَ [3] صدقاً ،
ويجوز [4] أن يكونَ كذباً .

14 لأنّه [5] يجوز أن [6] يكونَ زيدٌ [7] جالساً [8] ،
A 72 ويجوز [9] * أن يكونَ [3] قائماً أو نائماً .

15 والممتنع ، نحو قولنا «زيدٌ يطير» .
فهذا قول [10] كاذب [11] ،
لأنه [12] يمتنع [13] أن يطيرَ [14] الإنسان [15] .

[ب – أحكام النجوم إمّا ضروريّة ، وإمّا ممتنعة]

16 وإذا [16] كان الأمر على هذا ،
وثبت [17] أنّ [18] الأمورَ ثلاثة [19] ،
بطل [20] أن يكون [21] أحكامُ النجوم صحيحة .

17 وذلك [22] أنّها [23] مبنيّةٌ على أنّ
P 150v B 51 = M 54r جميعَ * ما * يجري في العالم ،
V 106r هو [24] على [24] ما [24] تُوجبه [25] حركةُ [26] * الكواكب [26] .

[1] ABG om.
Š ك
[2] KMV يمكن
[3] $Š_2$ omet ces 14 mots
[4] KV ويمكن
[5] V add. لا puis le barre
K add. لا
[6] F om.
F_2 rajoute les 2 mots
[7] AB زيداً
[8] M جالسا
[9] M ويمكن
[10] E om.
K لقول
[11] E كذباً
[12] ABG لا
Š اذ لم
[13] ABGŠ يسمع
[14] Š الانسان
[15] Š يطير
[16] M فاذا
[17] A فثبت
M ثبت
Š وثبتت
[18] AŠ om.
[19] Š الثلثة
autres mss. ثلثة
[20] M وبطل
[21] FKMŠ تكون
[22] E وذاك
[23] Š لانها
[24] Š om.
[25] K توحيه
[26] F om. les 2 mots
F_2 les rajoute en marge

13 Le Possible, c'est comme quand nous disons: «Zayd est assis». Ceci peut être une vérité, comme cela peut être un mensonge. **14** Car il est possible que Zayd soit assis, comme il est possible qu'il soit debout, ou [encore] couché [36].

15 L'Impossible, c'est comme quand nous disons: «Zayd vole [37] ». Ceci est une parole mensongère, car il est impossible que l'homme puisse voler.

[b) *Or les sentences des astres sont seulement nécessaires ou impossibles*]

16 S'il en est ainsi, et qu'il est établi qu'il y a trois sortes de choses, il est alors exclu que les sentences des astres soient valables.

17 Et cela, parce qu'elles reposent sur ceci que tout ce qui arrive dans le monde est conforme à ce qu'exige le mouvement des planètes [38].

[36] Dans la deuxième édition, celle parue en un volume (*Trois traités anciens*, p. 64), CHEIKHO a sauté une ligne, par *homoioteleuton*. Le texte devient alors (§ 13-14): والممكن كقولنا «زيد جالس». فهذا ممَّا يجوز أن يكون قائماً أو نائماً «Le Possible, c'est comme quand nous disons: Zayd est assis. Celui-ci peut être debout ou couché».

[37] Voler ici, dans le sens de «comme un oiseau».

[38] Sur le sens du mot *kawākib* dans ce texte d'Élie de Nisibe, voir plus haut la note 32.

18 فما [1] تُوجبه [2] ، فلا [3] بدّ من كونه .
وما لا [4] تُوجبه [4b] ، لا [5] يمكن كونه [6] .
وليس قسم ثالث .

[ج – فالإنسان إذاً مُجبَر غير مخيَّر]

$Š_3$ 65 19 * ولو كان الأمرُ على هذا ،
لبطل [7] أن يكونَ الإنسانُ [8] مخيَّراً ،
ولزم [9] أن يكونَ مُجبَراً [10] مكرَهاً [11] .

[٢ – وهذا أمرٌ غيرُ صحيح]

20 ولو كان هذا الأمرُ [12] واجباً [13] صحيحاً ،
لَمَا وجب أن يرتَأيَ الإنسانُ في أموره [14] ،
E 120v ولا [15] أن [16] * يشاورَ [17] أحداً [18] فيما [19] يعمله [20] .

21 ولا أن [21] يُحمَدَ [22] الخيِّرُ ،
G 50r ولا [23] أن [24] * يُذَمَّ [25] الشِّرير [26] .

1	KP	فيما
2	B	يوجبه
	Š	اوجبته
3	B	الا لا
	EGPŠ	لا
4	Š	لم
4b	F om. ces 9 premiers mots	
	F_2 les rajoute en marge	
5	B	ما لا
6	Š	وقوعه
7	M add.	الانسان
	AŠ	بطل
8	M	om.
9	A	والزم
10	BG	مخيراً
	E	مجبراً
11	B	om.
12	EFKMV	om.
13	ABŠ	om.
14	K	امور
15	A	او
	F_2M add.	في
16	A	لان
17	A	يشافه
	BG	يشاقه [sic]
18	F	احد
19	F add.	ان
	F_2 barre le	ان
20	K	يعلمه
21	A	ن
	KMV	om.
22	Š add.	على
23	M	om.
	Š	او
24	AEFŠ	om.
	F_2 add.	ان
25	Š add.	على
26	MŠ	الشر

18 Ce qu'exige ce mouvement doit obligatoirement être. Et ce qu'il n'exige pas, ne peut pas être. Il n'y a point de tierce possibilité.

[*Conclusion*]

19 S'il en était ainsi, il serait exclu que l'homme soit libre dans ses choix, et il serait [au contraire] nécessaire qu'il soit contraint et forcé (39).

[2. Cette présupposition n'est pas acceptable]

20 Or, si cela était vraiment nécessaire, il n'aurait pas fallu que l'homme ait une opinion dans sa vie; ni qu'il consultât (40) quelqu'un dans ses actions.

21 Ni non plus que soit loué le bon, ou blâmé le mauvais (41).

(39) Le manuscrit B a omis « et forcé ».

(40) Les manuscrits de la famille « melkite » (ABG) ont يشافه (A) et يشاقه (BG). Seul A offre un sens acceptable: « ... ni qu'il parle à quelqu'un de ses actions ». La correction de Cheikho (يشاور) est heureuse et correspond effectivement à la leçon des autres manuscrits. Elle explique aussi aisément les variantes des manuscrits ABG: pour peu qu'il y ait eu un ou deux points sur le *wāw* et que celui-ci ait touché le *rā'*, nous avons les deux leçons citées plus haut, le *hā'* étant écrit comme un petit *rā'*.

(41) Cheikho a compris *al-ḫayr* (= le bien), au lieu de *al-ḫayyir* (le juste, l'homme juste) bien que la *šaddah* soit expressément notée dans le manuscrit B. Par symétrie, il corrige *aš-širrīr* en *aš-šarr*. Il doit alors ajouter deux fois la préposition *'alā*. La phrase devient ainsi: ولا أن يُحمَدَ على الخير , أو يُذَمَّ على الشرّ = « ni non plus qu'il soit loué pour le bien, ou blâmé pour le mal ».

K 61v **22** إذ (1) كان 2 ما 3 يفعله 4 كلٌّ 5 * منهما 6
حتماً 7 مقضيّاً 8 ، لا بدّ من كونه 9 ،
اختار 10 الفاعلُ أم 11 لم 12 يختَرْ 13 .

23 وهذا 14 باطلٌ ،
* من موجَب العقل وقوانين 15 المنطق 16 .

[ثانيًا — علم أحكام النجوم
علم اصطلاحيّ ، لا طبيعيّ]

24 والدليل 17 ؟ فإنّه 18 ، إذا امتحن الإنسانُ
P 151r علـمَ 19 * أحكام النجوم ،
وجده 20 علمًا اصطلاحيًّا ، لا طبيعيًا .

1 ABFGP اذا
Š لان
2 Š om.
3 ABGŠ om.
EF كلما
K لم
4 A بفعله
Š om.
5 E واحدا
F واحد
Š كلا
6 EF منهم
P مهما
7 Š حتم
8 AP مقتضياً
Š لازم
9 Š وقوعه
10 Š سواء اختاره
11 EFP او
12 AB لا
G om. (mais rajouté ensuite de la même main, avec une autre encre)
13 ABGKV يختار
F_2 corrige يختر en يختار
Š يختره
14 EFP فهذا
15 KV والقوانين
16 KV المنطيقية
17 G le mot est gratté pour mettre à sa place وانها. Puis il est rajouté en marge.
18 Š عليه انه
19 M om.
20 B فوجدها
GP وجدها

22 Car ce que ferait chacun d'eux [42] serait inévitable et préétabli et devrait obligatoirement être, que le sujet le veuille ou ne le veuille pas [43].

23 Et cela est exclu [44], par l'exigence de la Raison et des Lois de la Logique.

[B. L'Astrologie est une science sans preuves]

24 Et la preuve [45]? C'est que, si l'homme sonde la science des sentences des astres, il découvre que c'est une science artificielle [66], non naturelle.

[42] *Chacun d'eux*: Il s'agit des deux hommes, le bon et le mauvais (§ 21). L'arabe a ici le duel.

[43] Cette phrase est assez embrouillée dans les deux manuscrits de Beyrouth. Cheikho l'a remaniée ainsi: لأنّ كلّاً منهما حَتْمٌ لازمٌ ' لا بدّ من وقوعه ' سواء اختاره الفاعل ام لم يختَرْهُ = « Car l'un et l'autre [i.e. le bien et le mal] sont inévitables et nécessaires, et doivent obligatoirement arriver, que le sujet le veuille ou pas ».

[44] *Exclu* (*bāṭil*): littéralement « faux », « qui ne tient pas ». Nous retrouvons deux autres fois cette racine dans notre texte (No 16 et 19), et l'avons rendue par le même mot: *baṭala an* = il est exclu que.

[45] *La preuve*: Nous avons traduit littéralement l'arabe *ad-dalīl*. Mais le sens nous semble exiger plutôt « la raison en est ». En arabe, on aurait pu avoir, soit *al-ʿillah fī ḏālika* (comme au § 47), soit *wa-ḏālika anna* (comme aux §§ 17 et 29).

[46] *Artificielle*: Littéralement *conventionnelle* (*iṣṭilāḥiyyah*). Mais le contexte impose notre traduction.

25 وإنّه يجري مجرى الزَجْر ، والفَـأْل ،
والكَتِف[1] ، والكهانة[2] ، وما شاكل ذلك ،

26 من الأمور التي لا حقيقة لها ،
ولا برهان يدلُّ على صحّتها .

27 وإنّما[3] يجمِّل[4] أحكامَ[5] النجوم[6] ويحسِّنها[7]

[1] ABEFGMV والكيف
Š والكاف
[2] V add. والكتف
[3] AB add. هي
G_2 add. au-dessus هي
Š om.

[4] ABG تجمل
EF يحمل
F_2 corrige يحمل en يجمل
P نجمل
Š om.
[5] Š كاحكام
[6] ABGŠ om.
[7] AP وتحسنها

25 Cette science est en tout semblable aux augures (47), aux présages (48), à l'omoplatoscopie (49), à la divination (50), et à d'autres choses semblables

26 qui [toutes] n'ont point de réalité, ni de démonstration prouvant leur validité.

27 Mais ce qui «embellit» les sentences des astres et leur

(47) *Augures*: Le *zağr* consiste à tirer des conclusion à partir du vol des oiseaux, selon qu'ils vont à droite (bon présage) ou à gauche (présage sinistre); comme chez les Romains et chez d'autres peuples.

(48) Le *fa'l* (ou *fāl*), c'est le *bon présage*. Ainsi, quand un malade entend dire *yā sālim* [ô toi qui es sain et sauf!], ou quand quelqu'un recherche une bête et entend dire *yā wāğid* [ô toi qui trouves!], c'est un *fa'l*. Sur le *fa'l*, voir Toufic FAHD, article *Fa'l*, in *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., II (Leyde-Paris 1965), p. 777A-779A.

(49) La plupart des manuscrits portent *al-kayf* (notamment les deux manuscrits de Beyrouth utilisés par Cheikho). CHEIKHO corrige alors *al-kayf* en *al-kāf* et écrit en note: علم الكاف هو علم الكيميا القديمة المبنيّة على الأوهام غالبًا = «La science du *kāf*, c'est la science de la chimie ancienne, qui est généralement basée sur des illusions». Et il ajoute en français: *l'Alchimie*.

En réalité, il s'agit du *'ilm al-katif*, i.e. de l'*omoplatoscopie* ou *scapulomancie*. Sur cette «science» populaire, voir FAHD, *Divination arabe*, p. 395-397; et Toufic FAHD, article *Katif*, in *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd. (Leyde-Paris), IV, fasc. 73-74 (1976), p. 793B-794A. Aux références qui sont donnés là, on ajoutera les suivantes: Oscar RESCHER, *Arabische Miszellen*, in *Le Monde Oriental* 16 (1922), p. 227-238; ici § IV A (p. 230-231): *Zur Omoplatoskopie* (علم الكتف) *bei den islamitischen Völkern*, où l'on trouvera de nombreuses références. Voir aussi l'excellente note d'A. 'A. H. ĞURĀB à son édition d'AL-'ĀMIRĪ, *Kitāb al-i'lām/bi-manāqib al-Islām* (Le Caire 1967), p. 85, note 2. Voir aussi le *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*, I (Wiesbaden 1970), p. 48B *ll.* 39-42: *an-nazaru fī l-aktāfi*. Le texte attribué au philosophe al-Kindī, auquel se réfère T. Fahd dans l'article *katif* de l'*Encyclopédie de l'Islam*, p. 793B § 6 est mentionné avec plus de détails par Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, III (Leyde 1970), p. 246-247 (N° 13), et tome V (1974), p. 410, lignes 13-14. Une édition critique de cette *Risālah fī 'ilm al-katif* attribuée à al-Kindī, est en préparation, par les soin de Giuseppe Celentano, professeur à l'Istituto Orientale de Naples.

(50) Sur la *kihānah* (ou: *kahānah*), voir les nombreuses références du *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*, I (Wiesbaden 1970), p. 416B-417A. Le mot y est rendu en anglais par *prophetic gift, soothsaying, fortune-telling, divination*; *magic, sorcery*.

تعلّقها [1] بالحساب [2] وعلم الهيئة [3] ،
المنسوبيْن إلى الفضلاء .

[ثالثًا – علم أحكام النجوم
يخالف عقل الإنسان]

B 52 — 28 * فإنّه [4] ، متى عوّل [5] الإنسانُ في أموره عليها [6] ،
V 107r — * انفسدت [7] حالُه [8] .

[١ – قد يقتضي حكم النجوم
مخالفة حكم العقل]

29 وذلك [9] أنّ أكبرَ [10] موهبةٍ
وهب [11] اللهُ للإنسان [12] ، العقلُ [13] .

A 73, F 67r — 30 * وربّما [14] * اقتضى رأيُ الإنسان فعلَ أمرٍ من [15] الأمور [15] ،
P 151v — وأوجب حكمُ [16] النجوم التوقّفَ [17] عن ذلك * الفعل [18] .

[1] A تعلقاً
[2] M بعلم الحساب
Š علم الحساب
[3] MP الهية
[4] ABG وايضا
Š ثم ان احكام النجوم
[5] Š عدل
[6] Š اليها
V om.
[7] M انفسد
P افسدت
[8] ABŠ احواله
G حالها
G_2 barre حالها et écrit en marge احواله

[9] EP وذاك
[10] ABFG اكثر
[11] EFM om.
F_2 rajoute وهب
Š وهبها
[12] M add. هو
Š الانسان
[13] Š موهبة العقل
[14] Š فربما
[15] V om.
[16] P حكوم
[17] B للتوقف
[18] V الامر

donne de la prestance ([51]), c'est leur lien à l'arithmétique ([52]) et à l'astronomie ([53]), attribuées aux Sages.

[C. L'Astrologie s'oppose à la Raison humaine]

28 De fait, quand l'homme s'appuie sur ces sentences dans sa vie, sa situation se corrompt ([54]).

[1. L'ASTROLOGIE PEUT AMENER L'HOMME À CONTREDIRE SA RAISON]

29 En effet, le plus grand don que Dieu ait fait à l'homme, c'est la Raison ([55]).

30 Il peut se faire même que le jugement de l'homme prescrive de faire telle chose, tandis que la sentence des astres exige de s'abstenir de tel acte.

([51]) CHEIKHO a complètement modifié cette phrase, en la réduisant; probablement, à cause de son obscurité. Chez lui, le texte devient: كأحكام علم الحساب وعلم الهيئة المنسوبين إلى الفضلاء = « A l'instar des sentences de l'arithmétique et de l'astronomie attribuées aux Sages » (§ 27).

([52]) Cf. A. I. SABRA, *'Ilm al-Ḥisāb*, in *Encyclopédie de l'Islam*², III (Leyde-Paris 1971), p. 1166B-1170A.

([52]) Cf. D. PINGREE, *'Ilm al-Hay'a*, in *Encyclopédie de l'Islam*², III (Leyde-Paris 1971), p. 1163A-1166B. C'est la « science de l'apparence [des cieux] », ou astronomie. Cette science « traite de la structure géométrique de l'univers, détermine les lois qui gouvernent les mouvements périodiques des corps célestes, construit des représentations cinématiques pour décrire ces mouvements, les convertit en tables de manière qu'un ordinateur puisse, avec autant de précision et de facilité que possible, indiquer la position de corps célestes vus d'un point quelconque de la terre, et enfin qui invente et utilise les instruments propres à assurer la meilleure précision dans l'observation" (1163B).

([54]) *Sa situation se corrompt*: Comparer ceci avec ce que dit Élie de Nisibe dans l'introduction au chapitre premier du *Kitāb Daf' al-hamm*, chapitre consacré à la vertu de religion et au défaut d'irréligion. « Le fruit de l'irréligion, écrit-il, c'est l'impatience et l'insuccès (cf. plus loin, § 46). Et là où sont l'impatience et l'insuccès, *la vie se corrompt*: وثمرة ذلك ، قلّة الصبر وعدم التوفيق . وحيث قلّ الصبر وعدم التوفيق ، انفسدت الأمور (DH 1, 7-8; éd. SAMĪR p. 367). La corruption de la vie est donc pour Élie une conséquence de l'impatience et de l'insuccès, eux-mêmes fruits de l'irréligion.

([55]) Ce thème est un *leitmotiv* chez Élie de Nisibe. Dans ce petit traité que nous publions ici, il répète cette phrase trois fois: ici, et aux §§ 37 et 47. Mais on la retrouve souvent ailleurs chez lui.

31 فيخالف رأيَه [1] وعقلَه [2] ،
ويتّبعُ حكمَ [3] النجوم ، فَيَعْطب [4] .

E 121r 32 وقد [5] رأينا خلقًا كثيراً * من [6] الناس [6] ،
عُرِضَتْ لهم حوائجُ عند السلطان و [7] غيره ،

33 واقتضى الرأيُ والحَزْمُ [8] تقديمَ [9] الحركة في ذلك ،
* واقتضى [10] حكمُ النجوم التوقّفَ [11] .

V 107v 34 فاعتمدوا على [12] موجَب [13] * أحكام [14] النحوم ،
ففاتَهم مطلوبُهم [15] .

[٢ – لا يصح تفضيل أحكام
النجـــوم عـلى حكم العقل]

35 وأيضًا [16] ، فيلزم [17] من يقول [18] بها [19] ويعتقد صحّتَها ،
أحدُ أمرَيْن :
إمّا أن [20] يفضِّلَها على عقله ،
وإمّا [21] أن [22] يفضّلَ عقلَه عليها .

1 EFMP عقله
2 EFMP وراية
3 B om.
4 ABG فيعطف
4 Š فيشط ويغلط
5 M و
6 M om.
7 B او
8 ABG والجزم
9 M وتقدم
10 Š add. بخلاف ذلك
11 ABG للتوقف
11 F om.
F_2 le rajoute
12 P وعلى
13 G rajoute le mot, au-dessus
14 ABGŠ حكم
15 F مطلوبتهم
16 Š ويلزم
17 Š ايضا
18 ABGŠ يفعل
19 Š بهذه الاحكام
20 ABG om.
21 MV او
22 MV om.

31 L'homme contredit alors son jugement et sa Raison, pour suivre la sentence des astres, et alors il se perd (56).

32 Et combien n'avons-nous pas vu de ces gens qui avaient des affaires à traiter chez le Sultan ou chez d'autres personnes!

33 Or, le jugement et le discernement (57) prescrivaient d'entreprendre cela, tandis que la sentence des astres prescrivait de s'en abstenir.

34 Ils s'appuyèrent donc sur l'exigence de la sentence des astres, laissant ainsi s'échapper l'objet de leur désir! (58)

[2. Il ne convient pas de préférer l'Astrologie à la Raison]

35 De plus, celui qui se ralie aux sentences des astres et croit en leur validité, doit nécessairement adopter une des deux positions: soit les préférer à sa Raison, soit leur préférer sa Raison.

(56) Les manuscrits de la famille « melkite » (ABG) portent ici فيعطف: « et il compatit » (?). Ceci n'étant guère satisfaisant, Cheikho corrige en فيشطّ ويغلط: « il devient excessif et se trompe » (sans rapport avec le texte des manuscrits). Il faut lire évidemment avec les autres manuscrits: *fa-yaʿṭab*. D'ailleurs, nous retrouvons ce verbe deux fois au § 38.

(57) Les manuscrits de la famille « melkite » (ABG) portent ici clairement *ǧazm*, ce qui offre un sens acceptable. Cheikho a corrigé ce mot en *ḥazm*, ce qui offre un sens meilleur. Cette lecture correspond à la leçon des autres manuscrits. Elle est meilleure pour un double motif. Négativement, nous n'avons pas rencontré, dans les divers ouvrages d'Élie de Nisibe, le mot *ǧazm* (évidemment, il se peut que tel ou tel cas nous ait échappé!); ce mot ne semble donc pas appartenir à son vocabulaire habituel. Positivement, le mot *ḥazm* est fréquent chez Élie. Bien plus, souvent il est associé (comme dans ce § 50) au mot *ra'y* (= jugement). Ainsi, dans DH 1, 27 et 32 (éd. Samīr, p. 64). De même, dans DH 7 (éd. Bāšā, p. 47, lignes 4 et 7).

(58) Les Nos 32-34 ne forment qu'une seule phrase en arabe. Afin de rendre la traduction plus légère, nous l'avons divisée en trois phrases, en introduisant les particules logiques (*or*, *donc*, ...) devenues nécessaires.

36 فإن فضَّلَها على عقله ، لزمه
(متى حدث له [1] أمرٌ
M 55r يقتضي رأيُه * وعقلُه فعلَه أو العدولَ عنه ،
P 152r ويقتضي حكمُ النجوم ضدَّ * ما أوجبه [2] عقلُه)

37 أن [3] يَعدِلَ عن مُوجَبِ عقله
F 67v (الذي هو أكبرُ مواهبِ الله تعالى [4] * عنده)
إلى مُوجَبِ [5] أحكام النجوم .

38 ومتى فعل ذلك ،
V 108r فقد تجاهل [6] ، * وغَرَّرَ [7] بنفسه .
وربَّما عطِب ، كما قد رأينا كثيرين [8] قد عطِبوا ،
عند سلوكهم هذه الطريقة .

39 وإن فضَّل عقله عليها ،
B 53 فلا حاجة * به [9] إليها !

[رابعًا — إصابات المنجِّمين
لا تدلُّ على صحَّة علمهم]

40 قال [10] : « قد [11] رأينا لأصحاب أحكام [12] النجوم إصاباتٍ عجيبةً ،
تدلّ [13] على صحَّة هذا العلم » .

[1] G rajouté au-dessus
[2] MV يوجبه
[3] F او
[4] V om.
[5] Š om.
[6] A تجاعل
[7] ABŠ وغر
[8] Š add. قد
[9] AGŠ له
[10] ABGŠ add. الوزير
[11] ABGMŠV قد
[12] ABGMŠ om.
[13] P يدل

[a) *S'il préfère l'Astrologie à sa Raison*]

36 Si donc il les préfère à sa Raison, alors, quand s'offre à lui une affaire que son jugement et sa Raison prescrivent de faire ou [au contraire] de s'en écarter, tandis que la sentence des astres prescrit le contraire de ce qu'a exigé sa Raison ([59]),

37 il doit nécessairement s'écarter de l'exigence de sa Raison (qui est [pourtant] le plus grand don du Dieu Très-Haut qui lui soit fait!) pour suivre les exigences des sentences des astres.

38 Mais en faisant cela, il s'est comporté en ignorant, et s'est trompé lui-même. Il peut se faire même qu'il se perde, comme nous avons vu beaucoup se perdre en suivant cette manière de faire.

[b) *S'il préfère sa Raison à l'Astrologie*]

39 Si par ailleurs il leur préfère sa Raison, il n'a donc que faire des sentences des astres!

[D. Les résultats des Astrologues ne prouvent pas la validité de leur science]

40 Le Vizir dit: « Pourtant, nous avons vu des résultats merveilleux dus aux astrologues, qui prouvent la validité de cette science! ».

([59]) Ceci est très probablement une allusion à l'hémérologie ou *'ilm al-iḫtiyārāt*, qui consiste à savoir quels sont les jours fastes et les jours néfastes, pour entreprendre telle ou telle action. Voir là-dessus FAHD, *Divination arabe*, p. 483-488. Cf. aussi Toufic FAHD, article *Ikhtiyārāt*, in *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., III (Paris-Leyde 1971), p. 1090B. Voir aussi Rifaat Yassa EBIED et Michael J. L. YOUNG, *A Treatise on Hemerology ascribed to Ğa'far al-Ṣādiq*, in *Arabica*, 23 (1976), p. 296-307. On trouvera aussi un aspect complémentaire dans Toufic FAHD, article *Djafr*, in *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., II (1965), p. 386A-388A.

E 121v **41** قلتُ : وقد[1] رأينا لأصحاب الزَجْر والفَأْل والكَتِف[2] * والكَهانة
Š2 66 إصاباتٍ بالاتّفـاق * أعجبَ من إصابات [3] أحكام [4] النجوم .

A 74 / P 152v **42** حتّى إنّا [5] رأينا * وسمعنا [6] عن * الزرّاقين [7]
V 108v أنّهم * أصابوا [8] إصاباتٍ [9] تجري مجرى المُعجز [10] .

G 51r **43** ورأينا أيضًا عجائزَ [11] يطرَحْن بالحصى[12] * والشعير [13] ،

1 M	قد
2 AB	والكيف
EFGM	والكف
Š	والكاف
3 V add.	اصحاب
4 M	om.
5 ABGŠV	om.
F	قد
6 E	وسمعت
7 A	الرزافين
F	الرزاقين
M	الرقايين
Š	الزرافين
8 Š	يأتون
9 A	حيات
B	بينات
G om., puis rajouté au-dessus	
Š	بامور
10 B	المعجزات
11 AMP	عجايزاً
12 EFMPV	بالحصا
ABGŠ	بالشعير
13 ABGŠ	والحصى

41 Je répondis: « Et nous avons vu aussi des pratiquants d'augures, de présages, de divination et de sorcellerie ([60]), obtenir par pure coïncidence des résultats plus merveilleux encore que ceux des sentences des astres.

42 A tel point que nous avons nous-même vu des charlatans ([61]) et avons entendu dire qu'ils obtiennent des résultas ([62]), en tout semblables aux miracles.

43 Nous avons vu aussi de veilles femmes jeter des cailloux ([63])

([60]) Sur ces quatre termes, voir les notes 47, 48, 49 et 50.

([61]) CHEIKHO a lu ce mot *az-zarrāf*. Et comme le sens n'était pas clair, il l'a expliqué en note en disant: الزراف السريع الحركة كالمشعوذ « Le *zarrāf* est celui qui est rapide dans ses mouvements, comme le charlatan ». C'est un peu tiré par les cheveux! En revanche, les meilleurs manuscrits donnent *az-zarrāqīn*. Ce mot, assez rare, signifie sans aucun doute « charlatan ». Cf. Edward William LANE, *An Arabic-English Lexicon*, I 3 (Londres 1867), p. 1227 C (sub verbo *zarrāq*): « applied to a man, *Very deceitful*, or *a great deceiver* » (d'après le *Tāǧ al-ʿArūs*). Cf. R. DOZY, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2e éd. (Leyde-Paris 1927), I, p. 588 A: confirme le sens de LANE par deux références. Voir surtout le *Lisān al-ʿArab* d'IBN MANẒŪR (A.D. 1232-1311), édition remaniée (pour la mettre dans l'ordre alphabétique moderne) par Yūsuf ḪAYYĀṬ et Nadīm MIRʿAŠLĪ (Beyrouth, Dār Lisān al-ʿArab, s. d.), II, p. 22 A ligne 28: *waraǧul*[un] *zarrāq*[un]: *ḫaddāʿ*[un]

([62]) Dans le manuscrit A, on lit: أصابوا حيّات « qu'ils tuent des serpents »!

([63]) « Jeter des cailloux »: Il s'agit très probablement de la *géomancie*, appelée généralement *ʿilm ar-raml* ou *ḍarb ar-raml*. C'est la méthode de divination caractéristiques des Arabes et, plus largement, des peuples islamisés. Cela consiste à prendre des petites pierres (*ḥaṣā*), au hasard, qu'on range par colonnes de 5 à 7 pierres. On forme ainsi des figures (il y en a 16 fondamentales), portant chacune un nom technique. Suivant la valeur conventionnelle attribuée à chaque figure, la combinaison de ces figures donne un résultat qui est une réponse à la question posée. Il existe une littérature arabe abondante sur le sujet, souvent manuscrite. Cette « science » se diffusa rapidement en Occident au Moyen-Age, grâce à l'influence arabe, et sera utilisée jusqu'à la Renaissance. Sur tout ceci, cf. D. S. MARGOLIOUTH, article *Divination* (*Muslim*), in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. by James HASTINGS vol. IV (Edimbourg 1911), p. 816A-818B (ici p. 817B); et *Enciclopedia Italiana*, article *Geomanzia*, vol. 16 (Trèves 1932), p. 623B.

Dans un passage de la *Divine Comédie* (*Purgatoire* XIX, 4), Dante se réfère à la figure appelée *fortuna maior*:

« Quando i geomanti lor Maggior Fortuna
veggiono in oriente, innanzi a l'alba,

فيُصِبْنَ [1] إصاباتٍ [2] بالاتّفاقِ [3] طريفةً [4] .

44 وليس نسلّم [5] أنّ هذه علومٌ صحيحة .

45 وإذا [6] كان الأمرُ على هذا ،
فليس يجب أن [7] نجعَلَ [8] إصاباتِ المنجّمين [9]
F 68r دليلاً [10] * على صحّة الأحكام .

[الخاتمة : التمسُّك بأحكام النجـوم جحـود لنعمـة الله]

M 55v 46 * ومن الصحيح ، الذي لا شكّ فيه ،
أنّه [11] ، مَن تمسَّك [12] بأحكام النجوم ،
عَدِمَ [13] من [14] التوفيق ، بمقدار تَمَسُّكه بها .

47 والعلّةُ [15] في ذلك أنّه [16] يخالف [17]
V 109r الشرعَ ، الذي قد فُرِضَ [18] * عليه اعتقادُه ،
P 153r والعقلَ ، الذي هو أكبر [19] مواهبِ * اللهِ عندَه .

[1] V فيصبين
[2] Š بالاتفاق
[3] Š اصابات
[4] P طريقة
M om.
[5] Š add. مع ذلك
[6] ABGMŠ فاذا
[7] EFM om.
F_2 rajoute ان
[8] EF om.
F_2 rajoute نجعل
M يجعل
[9] M النجوم
[10] EFMP دليل
[11] Š ان
[12] F تلزم
[13] G وعدم
G_2 barre le و
[14] V om.
[15] EF ولا عله
F_2 corrige F en والعلة
[16] G om.
G_2 rajoute انه au-dessus
[17] F مخالف
[18] PV add. الله
[19] E اكثر

ou de l'avoine [64], et obtenir ainsi de beaux résultats, par pure coïncidence.

44 Mais nous ne reconnaissons pas [pour autant] que ces sciences soient valables!

45 S'il en est ainsi, il ne faut donc pas tirer des résultats des astrologues une preuve de la validité des sentences [des astres]!

[CONCLUSION]

[FAIRE FOI AUX SENTENCES DES ASTRES C'EST FAIRE FI DE LA GRACE DE DIEU]

46 Il est certain et incontestable que quiconque fait foi aux sentences des astres ne connaît pas le succès, pour autant qu'il leur fait foi.

47 La cause en est qu'il contredit et la Loi divine à laquelle il lui est commandé de croire, et la Raison qui est le plus grand Don de Dieu qui lui soit fait.

---

surger per via che poco le sta bruna;
mi venne in sogno una femmina balba
ne li occhi guercia, e sovra i piè distorta,
con le man monche, e di colore scialba » (XIX 4-9).

Nicolò TOMMASEO commente ainsi l'expression « Maggior Fortuna »: « Era così chiamata la disposizione di alcune stelle con le quali termina la costellazione dell'Acquario e comincia quella dei Pesci ». (commentaire recueilli par Ettore FABIETTI, éd. Milan 1931, p. 320). Ce texte de Dante montre la relation entre géomancie et astrologie.

[64] « Jeter de l'avoine »: Il s'agit probablement aussi d'une forme de géomancie; mais nous n'avons pas pu contrôler cette technique.

48 وَمن خالفَ [1 الشرعَ ، فقد أخطأ ؛
ومن خالفَ 1] عقلَه [2] ، فقد جحَدَ نعمة [3] اللهِ عليه [4] .

49 قال [5] الوزيرُ [6] : « واللهِ ،
لقد [7] زهَّدْتَني [8] بعضَ [9] التزهيد [10]
في هذا العلم [11] ! »

[1] Tous les mss. (sauf V) ainsi que Š om. ces 5 mots
[2] V العقل
[3] B نعمت
[4] EFV om.
[5] F فقال
M ثم قال
[6] EFMPV om.
[7] A om.
BGŠ قد
[8] M ازهدتني
[9] Š كل
V om.
[10] V om.
[11] V add. بعض التزهيد

48 Or, quiconque contredit la Loi divine, pèche; et quiconque contredit sa Raison, fait fi de la grâce que Dieu lui fait! [65]

49 Le Vizir dit alors: « Je le jure, tu as [réussi à] me détacher quelque peu [66] de cette science! ».

Pontificio Istituto Orientale
Piazza Santa Maria Maggiore, 7
00185 – ROMA

SAMIR Khalil, SJ

[65] Tous les manuscrits (sauf V), ainsi que Cheikho, omettent ici 5 mots par haplographie. Le texte devient alors: « Or, quiconque contredit sa Raison, fait fi de la grâce que Dieu lui fait! »

[66] CHEIKHO a modifié le texte, contre tous les manuscrits, pour renforcer le sens. Il écrit: فد زهّدتني كلَّ التزهيد في = Tu m'as détaché *entièrement* de cette science.

COMMENTARIUS BREVIOR

A la suite de la réforme du droit copte sur le divorce

L'Eglise copte orthodoxe a réformé profondément son droit sur le divorce depuis 1971. Comment cette réforme a-t-elle été reçue, comment est-elle appliquée?

On peut aisément deviner que le passage d'une possibilité de divorce à peu près sans limite, à une position proche de celle de l'Eglise catholique, ne se fait pas sans quelques vicissitudes, ni quelques remous. Cette note veut essayer de faire le point de cinq ans de réforme.

* * *

Donnant suite à tout un courant, présent depuis de nombreuses années dans l'Eglise copte orthodoxe, le Pape Cyrille VI envoyait, le 12 Octobre 1962 déjà, une note au Ministère de la Justice, dans laquelle il expliquait que le divorce ne doit être permis, selon l'Evangile, que pour cause d'adultère (1).

Le Ministère de la Justice ne tint aucun compte de cette note. On sait que depuis 1955, le Gouvernement de Ǧamal ʿAbd an-Nāṣir avait supprimé — par la loi n° 462, année 1955 — tous les tribunaux confessionnels chargés jusqu'alors de juger de toutes les questions de Statut personnel (2). Les Tribunaux civils avaient alors reçu le droit religieux des différentes Communautés. Le Patriarcat copte orthodoxe, en accord avec le saint Synode, avait promulgué un

(1) Ernest Samaan Freig, *Statut personnel et autonomie des Chrétiens en Egypte*. Thèse de Doctorat en droit canonique de l'Institut oriental, Rome 1973, p. 216. Un extrait de cette thèse a été publié sous le même titre dans *Proche Orient Chrétien*, XXIV (1974) pp. 251-295; ici p. 291.

(2) Masson, Jacques, *Canon du Statut personnel des Coptes orthodoxes*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, XXVIII (1962) pp. 49-74; 335-361; ici p. 53 note 1.

texte de Statut personnel donnant ainsi au Gouvernement un recueil de ses lois, concernant la famille, en neuf parties, dont les deux premières, les plus importantes, concernaient le mariage et le divorce [3].

Ce texte reprenait à peu de choses près le texte juridique établi en 1938 par le Conseil de la Communauté — *al-Maǧlis al-Millī* — copte orthodoxe [4].

Aujourd'hui la majorité des tribunaux civils suivent, non pas le texte de 1955, mais celui de 1938, arguant du fait que c'est ce dernier qui faisait loi avant la suppression des tribunaux confessionnels, et que cette suppression n'apportait en soi aucune raison de modifier la loi alors en vigueur [5].

Pas plus qu'ils n'avaient accepté le nouveau Statut personnel de 1955 proposé par l'autorité ecclésiastique, ces mêmes tribunaux n'ont accepté la recommandation du Pape Cyrille VI de 1962.

Le Pape Chenouda III qui, avant son accession au siège d'Alexandrie, avait toujours été partisan d'une réforme du droit sur le divorce, en fit une réalité presque dès son intronisation [6]. Elu le 31 Octobre 1971, intronisé le 14 Novembre, il promulguait dès le 18 Novembre 1971 le décret suivant:

> 1) En application du Commandement du Seigneur, tel qu'il est rapporté dans le saint Evangile, le divorce n'est autorisé que pour le seul motif d'adultère. Il est rapporté en effet de l'enseignement du Messie-Seigneur — loué soit-il — lors de son sermon sur la montagne, qu'il a dit: « Quant à moi, je vous le déclare, quiconque répudie sa femme hormis le cas d'adultère, lui fait commettre l'adultère » (Mat. 5,32). Le Seigneur a répété ce même commandement lors de la réponse faite aux Pharisiens, quand il leur dit: « Je vous le déclare, quiconque répudie sa femme hormis le cas d'adultère et en épouse une autre commet l'adultère » (Mt. 19,9). « Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre, commet l'adultère à l'égard de la première » (Marc 10,11).

(3) *Qānūn al-Aḥwāl aš-Šaḫṣiyyah li-l-Aqbāt al-Urṯuḏuks*, éd. de 1955, Traduction française de J. MASSON, *art. cit.*, dans *Or. Chr. Per.*, XXVIII (1962), p. 49-74 et 335-361.

(4) *Qānūn al-Aḥwāl aš-Šaḫṣiyyah li-l-Aqbāt al-Urṯuḏuksiyyīn*, Le Caire 1938.

(5) Cf. ERNEST SAMAAN FREIG, *Statut personnel etc.*, Thèse de doctorat, *op. cit.*, p. 207.

(6) Cf. *Election de S.S. Shenouda III*, dans *Proche Orient Chrétien*, XXI (1971) p. 357-360.

2) Tout divorce qui intervient pour tout autre motif que celui-là seul, n'est pas reconnu par la Sainte Eglise. Celle-ci tient en effet comme toujours existant le mariage que ce divorce voudrait rompre ([7]).

* * *

Pas plus que par le passé, ce décret n'eut d'effet au plan des tribunaux civils. Le Pape Chenouda ne nourrissait aucune illusion sur ce point d'ailleurs.

Une telle réforme signifiait pour lui, simplement, une séparation entre l'Eglise et l'Etat, et, de la part de l'Eglise, une prise de position marquant son autonomie vis à vis de toute institution humaine ([8]).

De fait, maintenant, une personne qui intente une action en instance de divorce auprès des tribunaux civils et qui obtient son jugement de divorce, ne peut plus se présenter simplement — comme par le passé — devant une autorité ecclésiastique copte orthodoxe, munie de ce seul jugement tenant lieu de certificat d'état libre. L'autorité ecclésiastique examine les causes pour lesquelles le divorce a été obtenu et n'accepte de procéder à un remariage qu'en cas de divorce pour adultère, et, uniquement pour la partie innocente.

Uniquement? non. Le Pape Cyrille V avait assimilé le passage à une religion non-chrétienne à l'adultère. Cette assimilation a été conservée par le Pape Chenouda III, lors de sa réforme du droit sur le divorce. Le passage à l'Islam est assimilé à l'adultère, en ce sens que le chrétien baptisé est considéré comme lié à l'Église comme le mari à son épouse. Le passage à une autre religion équivaut à un adultère que l'on pourrait dire « spirituel » et qui entraîne les mêmes

([7]) Nous empruntons sa traduction au P. Ernest Samaan Freig, *Statut personnel etc.*, *Proche Orient Chrétien*, XXIV (1974) 251-295; ici p. 291. Le texte arabe a été publié par la revue *Al-Muṣawwar* dans son numéro du 3 Février 1972, p. 12 et 13.

([8]) L'auteur tient cette observation du Pape Chenouda lui-même, qui comptait à cette époque redonner vie aux Conseils de la Communauté copte en leur demandant d'examiner les jugements de divorce présentés par les fidèles désireux de se remarier. Les Conseils de la Communauté ou *al-Maǧālis al-Milliyyah,* dissous au temps du Pape Cyrille VI, en 1961, ont en effet repris vie par de nouvelles élections faites les 11 et 26 Juin 1973. Cf. *Elections au maǧlis millī,* dans *Proche Orient Chrétien* XXIII (1973) pp. 357-358. Cette réanimation des *al-Maǧāliss al-Milliyyah* n'a pas eu les suites qu'on en espérait. Aujourd'hui, en 1977, on peut dire que leur existence demeure presque purement formelle.

effets que l'adultère charnel [9]. Mais, dans ce dernier cas, le remariage n'est permis à la partie qui est demeurée chrétienne que lorsque la partie qui est passée à l'Islam s'est elle-même remariée, de façon à ce que la porte de la pénitence demeure ouverte tant qu'un retour au passé demeure possible. Tant qu'un remariage de la partie passée à l'Islam — généralement pour obtenir plus facilement le divorce — n'a pas eu lieu, un retour au christianisme demeure possible, mais dans ce cas, le retour au conjoint demeure lié au retour à la foi chrétienne [9].

Cette réforme importante comme retour à des principes plus proches de ceux exprimés par l'Evangile n'a donc pas été reçue par le Ministère de la Justice. Les tribunaux civils qui reçoivent les demandes de divorce continuent comme par le passé à suivre le Statut personnel de la Communauté copte orthodoxe promulgué soit en 1938, soit en 1955.

* * *

Comment la réforme a-t-elle été reçue par les autorités ecclésiastiques et par le peuple chrétien lui-même?

La réforme décidée et promulguée par un décret du Pape Chenouda, sans consultation, ni réunion du saint Synode des évêques de la Communauté, était un acte d'autorité personnelle, et, pour cette raison, elle fut mal reçue par l'ensemble des évêques. La majorité d'entre eux exprima que cette réforme ne pouvait être le fruit d'un décret du Patriarche seul, qu'elle aurait dû être le résultat d'un accord et du vote de tout le saint Synode. Et un bon nombre d'évêques refusa de recevoir le décret de réforme — non pas tellement pour son contenu — que pour la forme de sa promulgation [10].

Le Pape Chenouda ayant, par la suite, réuni le saint Synode, s'y trouva en minorité et ne put rien faire. Cette première réunion du saint Synode qui eut lieu environ une année après l'intronisation du Pape Chenouda n'aboutit donc à aucun résultat [11]. Les évêques

[9] Cette façon de procéder n'est pas fixée par des textes, mais simplement par les directives établies par le Patriarcat, directives transmises par la voie du Conseil presbytéral.

[10] Cf. *Divorce et remariage*, dans *Proche Orient Chrétien*, XXII (1972) p. 188-189.

[11] Le saint Synode avait été réuni le 20 Novembre 1972, à la suite de l'incendie de l'église d'al-Ḫānkah, par des musulmans, dans la banlieue du Caire. Les réformes introduites par le Patriarche étaient éga-

nommés par les Papes précédents demeuraient trop attachés à la tradition séculaire du droit du divorce, ne tenaient pas à soulever d'oppositions parmi leurs fidèles, craignaient que cette réforme n'entraînât un grand nombre de passages à l'Islam chez des fidèles désireux de se remarier après divorce, et enfin, marquaient ainsi une certaine opposition au nouveau Pape, jugé par eux trop impulsif et trop sûr de son autorité monarchique.

Le Pape Chenouda réalisa qu'il ne pourrait rien faire pour l'ensemble du pays avec l'épiscopat en place. Il sut attendre; mais, au fur et à mesure des sièges vacants, il commença une double opération: la division de certaines anciennes éparchies et la nomination de nouveaux évêques choisis parmi ses anciens disciples dans la vie monastique. On sait en effet que tous les prêtres coptes orthodoxes étant mariés, et les évêques devant être célibataires, tous ces derniers sont choisis parmi les moines qui vivent au désert dans les monastères. La majorité des nouveaux évêques proviennent du monastère des Syriens au Wādī n–Naṭrūn, monastère d'origine du Pape Chenouda ([12]).

En cinq ans de pontificat, le Pape Chenouda réussit ainsi à créer sept nouvelles éparchies. Trois dans le Delta: Port-Saīd, Fāqūs et Damanhūr; et, quatre en Haute-Egypte: Samālūṭ, Mallawī, Louxor et Aswān. Il a également consacré dix-neuf nouveaux évêques, tant dans les sept éparchies nouvelles, que sur d'anciens sièges devenus vacants: al–Minyā, Ṭantā, al–Balyanah, et dans deux monastères; il a créé enfin cinq nouveaux évêques « généraux », c'est à dire, évêques sans siège, consacrés au service de différents secteurs de l'Eglise. La création de ces évêques « généraux », nouvelle dans l'Eglise copte, remonte à Cyrille VI, et le Pape Chenouda, lui-même, était évêque des Etudes supérieures et des Séminaires, nommé par Cyrille VI, avant son accession au siège d'Alexandrie.

Ces nominations nouvelles de sujets attachés à la personne du Pape Chenouda ont permis à la réforme du droit sur le divorce de

---

lement à l'ordre du jour de cette première réunion du saint Synode. Le Synode se sépara sans avoir pris aucune décision.

([12]) Un seul des nouveaux évêques provient du monastère de Saint Macaire, et son appartenance à ce monastère remonte à une date antérieure à la prise de possession du monastère par son actuel Abbé, Mattā al-Miskīn. Cf. *Deux nouveaux évêques* dans: *Proche Orient Chrétien*, XXIII (1973) p. 359.

s'étendre peu à peu. Son application est maintenant de plus en plus générale. Mais certaines éparchies la refusent encore.

La réunion du saint Synode des évêques — où le Pape Chenouda se trouve maintenant majoritaire — était prévue pour le Samedi 22 Janvier 1977. Les troubles sociaux qui ont éclaté cette même semaine au Caire et à Alexandrie ont obligé à l'ajourner. La généralisation de l'application du décret sur le nouveau droit du divorce était un des points prévus au programme de cette réunion. La réunion synodale a finalement eu lieu le Lundi 7 Février, mais le Président as-Sādāt ayant convoqué tous les membres du Saint-Synode à une entrevue avec les membres responsables musulmans, le mardi 8 Février, en vue d'aboutir à un apaisement des tensions religieuses, le programme de travail du Saint-Synode s'en trouva complètement bouleversé, et la question du divorce ne put être étudiée.

Le Pape Chenouda a donc fait paraître simplement le décret suivant, en date du 4 Mars 1977:

> « Sa sainteté le Pape a décrété que tout mariage, au Caire ou à Alexandrie, doit, pour s'accomplir, recevoir l'autorisation préalable du Patriarcat du Caire ou d'Alexandrie, même si les deux parties qui se présentent pour le mariage viennent d'une autre éparchie. Il n'est pas permis à un prêtre d'une autre Eparchie de conclure un mariage au Caire ou à Alexandrie sans permission de procéder au mariage, du Patriarcat ». (Texte promulgué dans la revue *Al-Kirāzah* du 7/3/77).

* * *

Pour les fidèles, du fait du refus de certains évêques: Ḥelwān, Dayrūṭ, Abūtiğ, et autres, que se passe-t-il?

La juridiction ecclésiastique en Orient n'étant pas territoriale mais personnelle, des fidèles ayant obtenu devant les tribunaux civils un jugement de divorce pour une cause autre que l'adultère, et désirant se remarier, peuvent se présenter devant n'importe laquelle des autorités ecclésiastiques qui refusent l'application du décret papal, et s'y remarier en conformité à l'ancien droit.

C'est ainsi que tous les fidèles du Caire désireux de se remarier après divorce se rendent à Ḥelwān, situé à 30 minutes du Caire.

Le Pape Chenouda ne brusque pas les choses. Il se rend compte qu'une réforme si profonde doit prendre son temps pour entrer tant dans les mœurs, que dans les mentalités et les faits. Les divorcés remariés, même contre le droit patriarcal — dans les quelques épar-

chies qui refusent encore l'application du décret de réforme, ou grâce à de faux certificats d'état libre — sont admis à la communion là où ils se présentent: ils ont été mariés à l'église!

Plus graves sont les cas où les Coptes orthodoxes, désireux d'obtenir un jugement de divorce par tous les moyens pour se remarier ensuite, changent soit de Communauté chrétienne, soit de religion.

Le droit civil prévoit en effet qu'en cas de mariage mixte, c. à. d., où les deux conjoints n'appartiennent pas au même rite, ou à la même religion, c'est le droit musulman qui leur sera appliqué en cas de procédure judiciaire. La procédure est alors beaucoup plus rapide, le divorce est accordé avec toutes les facilités laissées par le droit musulman ([13]).

En cas de changement de rite ou de religion, on constate que, générallement, les hommes désireux de se voir appliquer le droit musulman pour obtenir un jugement de divorce, se contentent de changer de rite, tout en demeurant chrétiens. Ils passent soit au rite grec orthodoxe, soit à l'une des confessions protestantes, et dans les deux cas sont acceptés ensuite à un remariage religieux dans l'une ou l'autre de ces Eglises.

Ce sont les femmes qui passent générallement à l'Islam pour obtenir le divorce. En effet, soumises à des pressions tant de leurs familles que de leurs églises, elles éprouvent plus de difficultés que les hommes à agir avec la liberté de manœuvres qu'elles désirent, si elles demeurent chrétiennes. Si elles passent à l'Islam, elles se trouvent excommuniées par leurs églises, et rejetées par leurs familles; les ponts coupés, ayant tourné le dos à tout leur environnement social, elles jouissent alors d'une liberté plus grande, d'autant plus qu'elles se trouvent alors soutenues et aidées par la Communauté musulmane qui cherche à faciliter au maximum ces « conversions ».

Il n'existe pas de statistiques dans l'Eglise copte, ni sur le nombre des divorces, ni sur les passages à d'autres rites ou à l'Islam; mais, d'après le témoignage d'une jeune copte orthodoxe d'Alexandrie au service de son Eglise, pour essayer de récupérer les transfuges à l'Islam, c'est une cinquantaine de cas chaque mois pour la seule ville d'Alexandrie avec lesquels il faut compter. En presque totalité, des femmes. L'Eglise copte a organisé un service spécial

([13]) ERNEST SAMAAN FREIG, *Statut personnel etc.*, Thèse de doctorat, *op. cit.*, p. 160-183, a fait une excellente étude juridique sur tous les cas où la loi musulmane est appliquée à des Chrétiens, et sur les effets de cette application.

pour ces cas. En collaboration avec des fonctionnaires coptes employés au service des enregistrements gouvernementaux pour le passage à l'Islam, elle délègue ses militantes spécialisées auprès de chacun des cas qui lui sont signalés pour essayer, soit de les dissuader d'opérer ce passage à l'Islam, soit d'encourager à un retour au Christianisme lorsque le passage a déjà eu lieu. La moyenne d'âge des femmes qui passent ainsi à l'Islam varie entre 25 et 30 ans. Le phénomène en soi est inquiétant de par son ampleur. Est-il nouveau? La réforme du droit sur le divorce l'a-t-il augmenté? Il le semble bien.

Selon le témoignage d'un prêtre copte orthodoxe du Caire, la réforme dans son ensemble demeure un bien. D'une part, elle ramène l'Eglise copte à une situation plus conforme à ce que demandent les Saints Evangiles, et, d'autre part, — selon ce même prêtre — le nombre des divorces aurait diminué sensiblement. Il y a maintenant des cas de séparation légale sans remariage, ce qui est nouveau pour l'Eglise copte. On hésite à divorcer, et les couples font davantage effort pour surmonter leurs difficultés intestines et les résoudre tout en conservant leur unité. Selon ce même prêtre, enfin, on doit cependant constater une augmentation du nombre des changements de rite pour pouvoir procéder à un remariage, ce qui semble corroborer l'observation de la jeune militante copte orthodoxe d'Alexandrie chargée de la récupération de ceux qui passent à l'Islam.

Il reste certain que l'absence d'une politique unifiée des différentes Communautés chrétiennes présentes en Egypte, sur ce problème, leurs rivalités et les manœuvres encore trop nombreuses de prosélytisme inter-communautaires créent pour l'ensemble de la Chrétienté égyptienne une faiblesse notable face au prosélytisme musulman très actif à tous les niveaux.

Il est à souhaiter que le climat œcuménique inter-confessionnel se dégèle en Egypte et puisse aboutir sans trop tarder à une collaboration positive sur les nombreux problèmes auxquels se trouve affrontée cette Chrétienté, et dont la législation sur le divorce ne représente qu'un des aspects.

298 rue Port-Saïd, Cléopatra
ALEXANDRIE, Egypte

Jacques MASSON S.J.

RECENSIONES

—

Generalia

Julius ASSFALG – Paul KRUEGER (†), *Kleines Wörterbuch des Christlichen Orients*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1975, pp. 460 + 16 tavole e 6 cartine.

La ricetta sembra semplice: stendere un adeguato elenco di voci; affidarne la redazione ad alcuni specialisti e raccogliere il tutto in un volume. Ma è un po' come l'uovo di Colombo che soltanto *post factum* sembra la cosa più naturale.

Infatti, anche qui bisognava affrontare molte alternative concrete, sia per la scelta dell'angolo di visuale, sia per le voci inserite o per quelle escluse, sia per i criteri bibliografici adottati, che per il sistema di abbreviazione, le cartine, le illustrazioni fotografiche e quelle a disegno, e infine gli indici analitici.

Ad ogni modo, chi ha preso l'iniziativa e l'ha portata a compimento merita tutto il nostro plauso. Infatti non ha indietreggiato di fronte alle difficoltà e ha realizzato un manuale di facile consultazione, senz'altro utile a diffondere la conoscenza dell'Oriente Cristiano.

Certo gli Autori di quest'opera sanno bene che scorrendo le 265 voci firmate da 19 specialisti qualcuno osserverà che ne mancano delle importanti o che c'è incoerenza nel preferirne alcune ad altre che sono invece state omesse. Ci sono, per esempio, voci per Baumstark, Graf, Lagarde, Littmann, Ludolf e non ce ne sono per Le Quien, Renaudot, Guidi.

C'è *Tābot* e manca *Bema*. C'è *Epiclesi* e manca *Anafora*. C'è *Gnosi* e mancano *Giudeocristianesimo* ed *Ellenismo*. C'è Pacomio e manca Antonio. C'è *Cristianesimo Mongolo* e non c'è *Missione siriaca*.

Personaggi importanti come 'Abdallah Ibn al-Ṭayyib o come Isacco di Ninive non hanno una voce apposita.

Qualcuno troverà che l'importanza data alle diverse voci manca di proporzione. Ci sono, per esempio, 10 pagine su *Arte georgiana* e soltanto 13 righe su Ḥunayn Ibn Isḥāq. Oppure, qualcuno si sorprenderà che la voce *Ritrovamenti di Turfan* abbia più spazio che quelle della *Mistica* o del *Monachesimo*, le quali ne hanno appena poco più della voce *Nag Hammadi*.

Altri avranno forse l'impressione che secondo questo manuale la scienza dell'Oriente Cristiano sia indebitamente ristretta quanto

alle sue competenze. In esso mancano infatti voci sull'ecclesiologia e sulla dialettica ortodossia-eresia proprie all'Oriente Cristiano; sugli Apocrifi sorti in Oriente; sulla agiografia cristiana orientale; e sulla Terra Santa come meta di pellegrinaggio di Cristiani di Oriente e di Occidente.

Tuttavia spesso, benché non sempre, alcuni di questi termini si ritrovano nel copioso Indice analitico con i rispettivi rimandi ad altre voci più generali o apparentate.

Del resto è fatale che non tutto lo scritto e lo scrivibile sull'Oriente Cristiano possa trovare effettivamente posto in una pubblicazione che vuole essere agile strumento di consulta.

Al contrario, siamo convinti, a onore degli Autori e della Casa Editrice, che questa pubblicazione viene a riempire una vera e propria lacuna.

Non esisteva finora, per quanto ne sappiamo noi, qualcosa che questa opera venga a correggere o ad aggiornare. In questo senso ci troviamo di fronte a una esperienza pionieristica che si impone al rispetto di tutti.

Non mancavano, è vero, opere enciclopediche sull'Oriente Cristiano. Ma *Oriens Christianus* di Le Quien abbracciava soltanto gli aspetti storico-geografici e non può dirsi né *Wörterbuch*, né *kleines*. Il più recente *Handbuch der Ostkirchenkunde*, oltre a comprendere anche la Cristianità bizantina e slava, è una raccolta di studi monografici piuttosto che un succedersi di voci singolarmente spiegate.

Con questo *Kleines Wörterbuch*, per la prima volta, cercando una parola, un personaggio o un concetto connessi con l'Oriente Cristiano, si avrà subito una sintesi aggiornata di quanto ne sappia attualmente l'Orientalismo cristiano e insieme si troveranno le essenziali indicazioni bibliografiche per continuare le ricerche.

Alcuni articoli poi, come quello sulla *Cristologia* e soprattutto quello sulla *Scienza specializzata circa l'Oriente Cristiano* sono veri gioielli che non sfigurerebbero neppure fuori dal castone.

Prevediamo che l'opera avrà successive edizioni e anche versioni in altre lingue. Ci auguriamo che esse tengano conto delle osservazioni dei cultori dell'Oriente Cristiano, le quali presumiamo non mancheranno.

V. Poggi S.J.

Dizionario degli Istituti di perfezione. Vol. IV (*Figlie di Santa Teresa – Intreccialagli*), Edizioni Paoline, Roma, 1977, col. 1734.

In questo IV volume, per quanto riguarda l'Oriente cristiano, non ci sono articoli fondamentali sul monachesimo orientale, quali ce n'erano nei volumi precedenti (per es. Antoniani, Basiliani etc). Se ne trovano però molti riguardanti fondatori o maestri spirituali orientali, come: Giosafat Kuncevyč, Giovanni di Licopoli, Giovanni

Crisostomo, Giovanni Damasceno, Giovanni Kernetzi, Giovanni Mosco (Moschos), Giovanni Scolastico (Climaco), Giovanni Silenziario, Giuseppe di Volokalamsk, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Gregorio Palamas, Habib Giovanni, Hagiantonian Serpuhi, Hassun Antonio, Hawa Gabriele, Hornykiewycz Teofilo, Hoyek Elias, Ieraca, Ilarione di Gaza. Gli articoli sul monachesimo orientale o su alcune sue caratteristiche riguardano: il Monachesimo georgiano, il Monachesimo femminile greco-ortodosso, l'Iconografia monastica orientale, l'Idiorritmia. Delle comunità religiose cattoliche orientali trattano i seguenti titoli: Figlie di San Tommaso, Francescane della Croce del Libano, Francescane missionarie del Cuore Immacolato di Maria dette d'Egitto, Fratelli missionari Malabaresi, Fraternità di S. Francesco (Monaci della), Frati della predicazione di S. Marco, Monastero di Grottaferrata, Ordine dell'Imitazione di Cristo, Suore dell'Imitazione di Cristo. Infine due articoli trattano della *Historia Lausiaca* (col rimando a Palladio) e della *Historia Monachorum in Aegypto.*

Gli articoli sono generalmente preparati con cura da specialisti, anzi alcuni apportano informazioni del tutto nuove. A questo riguardo mi piace segnalare l'articolo di G. Giamberardini sui Frati della predicazione di S. Marco, che è molto dettagliato, benchè questa fondazione copto-cattolica non abbia avuto finora molto successo. Una osservazione a proposito dell'articolo sul monachesimo georgiano. Vi si legge: « *In generale si può dire che il monachesimo georgiano evidenzia gli stessi tratti della Chiesa, l'unica comunità orientale rimasta fedele all'ortodossia greco-calcedoniana* ». Non so come si deve capire questa affermazione, dato che oltre ai Georgiani sono rimasti fedeli all'ortodossia greco-calcedoniana anche i Melkiti e i Maroniti, per non dire i Greci stessi.

M. LACKO

Patristica

Marcel RICHARD, *Opera Minora*, vol. I-III (Turnhout Brepols et Leuven University Press, 1976), 16.7×26 cm, environ 1750 pages.

Le 15 juin 1976, mourait une des grandes figures de la patrologie grecque, M. Marcel Richard. Né en 1907, ordonné prêtre de Saint-Sulpice en 1930, docteur en théologie en 1932 (sur Théodoret de Cyr), professeur de patrologie et de grec biblique à Lille en 1934, il est fait prisonnier pendant la guerre, s'évade et doit se rendre à Paris. C'est là qu'il rencontre Mgr Robert Devreesse, qui le charge pratiquement de fonder la section grecque de l'*Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* (IRHT). De 1942 à 1954, il reprend son enseignement à Lille, tout en poursuivant son travail à l'IRHT, qu'il

dut quitter en 1972, ayant atteint la limite d'âge. Il entre alors dans le comité de rédaction du *Corpus Christianorum* pour la série grecque et en prépare le premier volume, paru en 1977 après sa mort. C'est à M. Richard et à l'IRHT qu'il dirigeait si dynamiquement que beaucoup de patrologues sont redevables de plus d'un service.

La production de M. Richard est impressionnante. Elle comprend d'abord 5 ouvrages, dont le plus fameux est le *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs* (Publications de l'IRHT, I, Paris 1948, entièrement refondu en 1958), suivi d'un *Supplément I (1958-1963)* (Paris 1964) [Nos 28, 59 et 74 de la bibliographie chronologique]. Mais aussi l'*Inventaire des manuscrits du British Museum*, tome I (1952) [No 45] et deux éditions critiques: celles d'Asterius (1956) [No 55] et de Jean de Césarée (1977).

Elle comprend ensuite 103 articles, dispersés sur plusieurs dizaines de publications différentes. Vu l'abondance de cette production, et surtout sa qualité, il valait la peine de réunir tout cela, pour le rendre commodément accessible aux chercheurs. C'est ce que décidèrent les éditions Brepols, sur l'initiative de Dom E. Dekkers.

De ces 103 titres, l'auteur a exclu 18 articles, jugeant qu'ils ne valaient pas la peine d'être reproduits, ayant été dépassés ou périmés depuis lors. Aux pages 9-10 de son introduction, M. Richard justifie cette élimination. Il nous offre là un modèle d'autocritique et d'honnêteté intellectuelle qui demeure comme un ultime message spirituel du savant. Trois articles [Nos 80, 82 et 88] ont été regroupés [c'est l'actuel No **17**]. Enfin, un article a été rajouté, qui ne figure pas dans la bibliographie: l'actuel No **83**. Nous obtenons ainsi 84 articles, qui sont reproduits dans ces trois volumes d'*Opera minora*.

Ces volumes n'ayant pas de pagination continue, chacune des 84 études est citée dans les index par le numéro d'ordre qu'elle a ici, suivi de la page (ou de la colonne) de l'original. A l'exception des deux articles du *Dictionnaire de Spiritualité* [Nos **1** et **10**], qui ont été recomposés (avec indication marginale des colonnes de l'original), tous les articles reproduisent photographiquement l'original.

Dans l'*Avant-propos* (tome I, p. 5-7), M. Geerard présente brièvement l'auteur et son œuvre. Dans sa dense et très vivante *Introduction* (p. 9-22), M. Richard, fait la genèse des études qu'il publie. C'est une autobiographie scientifique, brève et suggestive. Enfin, la *Bibliographie* de l'auteur, classée par ordre chronologique (p. 23-28), aligne 108 titres. Il faudrait y ajouter deux autres, comme nous le dirons plus loin.

Suivent les 84 études, répartis sur trois volumes: 1-21, 22-57, 58-84. Chaque volume se termine par un *Appendice*, qui complète et met à jour ces études; et par une table des matière, grâce à laquelle on peut retrouver le numéro d'ordre de la bibliographie chronologique, et par là avoir la référence exacte de l'étude recherchée. A la fin du troisième volume, se trouve une *Table des manuscrits* cités (p. IX-XVI) et une *Table onomastique* (XVII-XXX), toutes deux très précieuses.

Au total, ces *Opera minora* représentent environ 1750 pages.

Ces 84 études ont été classées suivant un ordre thématique, qui n'est pas indiqué, mais qui est évident. Plutôt que de reprendre en résumé les titres de ces études, nous indiquerons ici les auteurs le plus souvent cités. Ce sont: Anastase le Sinaïte, Apollinaire de Laodicée, Athanase d'Alexandrie, Basile de Césarée, Clément d'Alexandrie, Cyrille d'Alexandrie, Didyme d'Alexandrie, Diodore de Tarse, Éphrem le Syrien, Épiphane de Chypre, Eusèbe de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Hippolyte de Rome, Irénée de Lyon, Jean Chrysostome, Jean Damascène, Justinien, Léon de Rome, Léonce de Byzance, Léonce de Jérusalem, Nestorius, Origène, Photius, Proclus de Constantinople, Procope de Gaza, Sévère d'Antioche, Théodore de Mopsueste, Théodore de Raïthou, Théodoret de Cyr. Chacun de ces auteurs est cité au moins 20 fois. Mais plusieurs centaines d'autres sont étudiés plus ou moins longuement.

* * *

Tout en consacrant ses recherches à la patrologie grecque, M. Richard a su mettre à contribution les richesses des littératures de l'Orient Chrétien: arabe, arménienne, copte, éthiopienne, géorgienne ou syrienne. C'est ainsi qu'il fera usage de 'Abdīšū', d'Abū l-Barakāt b. Kabar, de Bar Hebraeus, de Denys Bar Ṣalībī, d'Élie de Nisibe, d'Éphrem le Syrien, d'Eutychius (c'est Sa'īd b. al-Baṭrīq), de l'*I'tirāf al-Ābā'* (attribué par erreur à Paul ibn Riga, *i.e.* Būlus b. Raǧā'), d'Isaac le Syrien, de Jacques Baradée, de Martyrius-Šahdōnā, de Michel le Syrien, de Moïse Bar Képha, de Rabbūla d'Édesse, de Sahak d'Arménie, du *Sceau de la Foi* et d'autres textes orientaux.

L'intérêt de ces citations de textes orientaux, vient de l'utilisation qu'en fait M. Richard, des rapprochement avec les textes grecs, qui jettent sur eux une lumière nouvelle. Nous donnerons trois exemples pour illustrer ce point.

1. Le premier exemple concerne le fragment XIII de Méliton de Sardes (7, 310-317). Nous connaissons de ce texte trois recensions syriaques attribuées soit à Méliton, soit à Alexandre d'Alexandrie, soit anonyme; une recension copte attribuée à Athanase d'Alexandrie; une recension grecque attribuée tantôt à Épiphane et tantôt à Jean Chrysostome; et une recension géorgienne découverte récemment. M. Richard découvre, dans une homélie pseudo-chrysostomienne (PG 52, 797/18-30), un nouveau témoin grec de ce fragment. Mettant en parallèle tous ces textes, il nous donne une édition critique de ce fragment, tenant compte de toutes les versions et recensions qui sont alors indiquées dans l'apparat critique. Ainsi, l'orientaliste peut, non seulement identifier le texte qui l'intéresse, mais aussi le comparer avec les diverses recensions et versions grecques ou orientales.

2. Le deuxième exemple concerne le fragment XV de Méliton de Sardes (7, 317-331). Ce fragment était connu par une version

arménienne, deux versions syriaques, une version arabe et une version éthiopienne dérivée de la précédente. Le P. Paramelle découvrit le texte grec dans un inédit attribué à Jean Chrysostome. M. Richard, après avoir publié cet inédit grec qui utilise largement le fragment XV de Méliton, édite critiquement et commente les lignes 15-46 du fragment, en donnant dans l'apparat toutes les variantes des diverses recensions grecques, comme aussi des versions arabes, arméniennes, éthiopienne, géorgienne et syriaque (p. 324-331). L'auteur reconnaît que « il eût mieux valu que cet article soit écrit par un orientaliste » et déplore son « ignorance de l'arménien, du géorgien, du syriaque, etc. ». Mais il a eu le mérite d'ouvrir de nouvelles pistes de recherche, tant aux hellénistes qu'aux orientalistes.

3. Le dernier exemple est tiré de la 20e étude, intitulée *Notes sur le comput de cent-douze ans* (**20**, 257-277), qui comprend quatre parties. La seconde partie (p. 261-266), intitulée *Un témoin négligé de l'Ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα de saint Hippolyte*, concerne la *Chronologie* d'Élie de Nisibe [trad. J. B. CHABOT, in *CSCO* 63 (1910), p. 120-122; trad. J. DELAPORTE (non signalée par M. Richard) (1910), p. 312-314]. L'Auteur étudie ce texte d'Élie qui « prouve définitivement que les notes chronologiques que nous lisons sur les tables de la statue [d'Hippolyte] figuraient telles quelles dans les tables pascales qui terminaient l'*Apodeixis* d'Hippolyte » (p. 263) [même affirmation dans la 10e étude, col. 540; cf. aussi la 11e étude, p. 69]. Il montre ensuite que « la critique du système d'Hippolyte est objective » (p. 266), et explique comment le système des *signa* présenté par Élie est « un système simple pour calculer, à partir des féries d'une date fixe du calendrier, les féries d'une fête mobile » (p. 264).

Ces quelques exemples montrent assez combien les orientalistes eux-mêmes auraient intérêt à consulter cette Œuvre. La tâche est grandement facilitée par les deux tables qui concluent ces trois volumes, et qui en font un magnifique instrument de travail.

* * *

Quelques suggestions:

1. Nous aurions souhaité trouver, à l'intérieur de chaque volume, une pagination continue.

2. Il eut été préférable de regrouper, à la fin du troisième volume, la liste des 84 études publiées ici, avec leurs références. De plus, étant donné que la production de M. Richard s'étale sur plus de quarante ans, l'indication de la date de parution (sinon la référence bibliographique complète) aurait dû figurer au début de chaque étude.

3. Un index des noms propres modernes (auteurs, éditeurs, etc.) aurait été de grande utilité.

4. Dans la *bibliographie* (vol. I, p. 23-28), il aurait été souhaitable d'ajouter entre parenthèses, après chaque numéro, le numéro correspondant dans cette édition. Pour permettre au lecteur de re-

trouver, dans ces trois volumes, l'article recherché, nous donnons ici ce tableau de correspondance [le tiret indique que ce numéro n'a pas été réédité dans ces 3 volumes]:

1 (43)	23 (26)	45 (—)	67 (22)	89 (10)
2 (44)	24 (51)	46 (72)	68 (78)	90 (64)
3 (45)	25 (28)	47 (73)	69 (1)	91 (12)
4 (27)	26 (57)	48 (—)	70 (—)	92 (62)
5 (46)	27 (32)	49 (74)	71 (—)	93 (82)
6 (24)	28 (—)	50 (—)	72 (5)	94 (7)
7 (37)	29 (50)	51 (69)	73 (79)	95 (23)
8 (54)	30 (—)	52 (—)	74 (—)	96 (13)
9 (58)	31 (34)	53 (75)	75 (18)	97 (14)
10 (38)	32 (33)	54 (61)	76 (—)	98 (71)
11 (—)	33 (—)	55 (—)	77 (6)	99 (4)
12 (55)	34 (—)	56 (70)	78 (80)	100 (40)
13 (48)	35 (60)	57 (—)	79 (9)	101 (—)
14 (52)	36 (2)	58 (76)	80 (17a)	102 (21)
15 (41)	37 (19)	59 (—)	81 (—)	103 (15)
16 (—)	38 (—)	60 (63)	82 (17b)	104 (67)
17 (—)	39 (35)	61 (30)	83 (49)	105 (66)
18 (59)	40 (—)	62 (25)	84 (68)	106 (39)
19 (36)	41 (53)	63 (81)	85 (20)	107 (11)
20 (42)	42 (3)	64 (31)	86 (16)	108 (84)
21 (47)	43 (29)	65 (77)	87 (65)	
22 (56)	44 (—)	66 (8)	88 (17c)	

Enfin, quelques additions et corrections:

1. A la bibliographie initiale (vol. I, p. 23-28), il faut ajouter deux titres:

109 (**83**) *La transmission des textes des Pères grecs* (au vol. III, N° 83, p. 51-60);

110 *Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt* edidit Marcellus Richard(†) appendicem suppeditante Michaele Aubineau, *Corpus Christianorum*, Series Graeca 1 (Brepols-Turnhout 1977), lviii-168 p.

2. A la table des matières du vol. III (p. xxxi), il faut corriger deux correspondances:

lire **67** (104), au lieu de **67** (101);
lire **69** (51), au lieu de **69** (61).

3. En ce qui concerne la *Foi des Pères* mentionnée en **7**, 321-329 (le titre original arabe est *Iʿtirāf al-Ābāʾ*), il faut rectifier l'attribution à Paul ibn Riga [lire: *Raǧāʾ*], qui traîne depuis Assemani dans nombre d'ouvrages non spécialisés. Il s'agit en réalité d'un florilège patristique anonyme, composé en arabe dans l'Église Copte, vers 1078. Cf. Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II (*Studi e Testi*, 133, Vatican 1947), p. 321-323; et surtout Georg Graf, *Zwei dogmatische Florilegien der Kopten*, B. *Das Bekenntnis der Väter*, in: *OCP* III (1937) p. 345-402.

4. Un petit détail: le Jean Mansour mentionné dans la première étude (vers la fin de la col. 485) est-il autre que Jean Damascène (Manṣūr étant le nom du père de Jean, et tous les documents arabes

appelant le damascène Yūḥannā b. Manṣūr)? Il faudrait alors le supprimer de la table onomastique (vol. III, p. xxiv b), pour le joindre aux autres références du Damascène.

* * *

Ces suggestions et corrections, loin de réduire la valeur de ces *Opera minora*, voudraient au contraire exprimer l'intérêt que nous avons trouvé à consulter cette œuvre monumentale, destinée à figurer désormais dans toute bibliothèque de sciences religieuses.

SAMIR, Khalil S.J.

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dialogues sur la Trinité*, tome I, Introduction, Dialogues I et II, texte critique, traduction et notes par G.M. de DURAND, O.P., Sources Chrétiennes Nº 231, Limoges 1976, pp. 409.

En la misma prestigiosa colección encontramos ya otra publicación del P. Durand, *Deux dialogues christologiques* (SCh. 97), del mismo grande polemista alejandrino. Ahora el P. Durand nos ofrece en una óptima versión francesa, hecha en base a criterios bien modernos, los dos primeros diálogos sobre la Trinidad, de los siete escritos por el gran doctor alejandrino. La publicación, nos dicen (p. 122), serà llevada a término con otros dos volúmenes, que deberían contener los cinco diálogos restantes.

El texto crítico es fundamentalmente el de Migne, con introducción de variantes justificadas en base a los manuscritos.

La introducción ocupa un centenar de páginas. Su primera parte sitúa los diálogos dentro del contexto general de la polémica de S. Cirilo contra el arianismo y nestorianismo, en modo muy general. No puede ser de otra manera, ya que la misma introducción nos hace saber que los diálogos no tienen un adversario bien personalizado. El capítulo segundo nos hace notar que la teología de los diálogos es en realidad poco trinitaria, ya que su preocupación principal es la defensa de la consubstancialidad del Hijo respecto al Padre, y el carácter de ingénito de éste último. El Espíritu queda algo en la penumbra. El capítulo tercero es técnico, ocupándose de manuscritos y de ediciones anteriores a la del P. Durand.

Alguno podría pensar que la publicación de las obras de S. Cirilo Alejandrino interesa sólo la historia de los dogmas. Mas, leyendo las páginas llenas de fuego y ardor intelectual, — y, ¿porqué no reconocerlo?, de violencia e intolerancia del obispo de Alejandria —, uno no puede, por comenzar, dejar de admirar su imponente fuerza de lógica metafísica y escriturística. Mas lo que más nos importa, es que los dos diálogos en cuestión deshacen prejuicios teológicos aceptados casi sin discusión desde hace decenios, por no decir siglos. Damos sólo un ejemplo: es muy extendida entre los teólogos la creencia

de que la teología apofática o negativa es típicamente oriental, y la teología basada sobre la analogía del ser, o afirmativa, típicamente occidental. Ahora bien: cualquiera que lea los diálogos de S. Cirilo sin prejuicio se dará cuenta de que razona en gran parte en base a la analogía del ser, sin renunciar, claro está, al llegar a determinadas alturas, a la teología apofática.

Para terminar, digamos que son muy preciosas desde el punto de vista crítico, científico y de la erudición, las notas y explicaciones que ocupan las últimas 65 páginas del libro.

R. ŽUŽEK S.J.

Jean Chrysostome et Augustin. Actes du colloque de Chantilly 22-24 septembre 1974, édités par Charles KANNENGIESSER, « Théologie historique » 35, Paris, Beauchesne 1975, p. 308.

Le postulat de départ du colloque a été le suivant: il ne s'agit pas de vérifier, une fois de plus, qu'Augustin est le docteur de la grâce et Jean Chrysostome le champion de la liberté, mais il importe d'essayer de voir, en les confrontant, comment, grâce à eux, la révélation chrétienne a été communiquée aux hommes de leur temps en Occident et en Orient.

D'où le souci premier de considérer d'abord comment chacun des deux est enraciné dans une histoire, dans sa cité, dans son Église. Pour l'historien Claude LEPELLEY, il existe une certaine parenté entre les système théologique augustinien des deux cités et la réalité empirique duelle que nous observons dans les villes africaines de l'époque, dans le contexte concret de la vie quotidienne de saint Augustin. De même, pense Alain NATALI, c'est en partie l'exemple qu'il avait sous les yeux qui a donné à Jean Chrysostome la matière de la distinction et le sentiment d'une difficile conciliation entre les deux réalités civique et religieuse.

Puis il revint à André MANDOUZE de parler du ministère sacerdotal et épiscopal qu'Augustin a assumé. La description de ce ministère ne prend son sens qu'en fonction du témoignage donné par ce *ministre* que fut Augustin. Quand il s'agit de Jean Chrysostome, l'ambivalence du mot *hiereus* entraîne les incertitudes. Pour savoir si Jean parle du prêtre ou de l'évêque, Anne-Marie MALINGREY replace les textes dans le temps. Ce qui est clair, c'est que le sacerdoce, tel que Jean l'a compris est un don de l'Esprit Saint, le plus haut service que l'homme puisse accomplir, devant Dieu, pour les hommes.

L'importance du monachisme dans la vie de l'un et de l'autre a justifié les exposés du Père Luc VERHEIJEN et de Jean-Marie LEROUX. Jean Chrysostome est l'un des Pères qui a peut-être jeté l'éclairage le plus suggestif sur l'importance et le rôle de l'institution monastique dans l'organisation de l'Église de Dieu.

L'imprégnation scripturaire qui caractérise les deux œuvres a été étudiée à divers niveaux par Marie-Louise GUILLAUMIN, Anne-Marie LA BONNARDIÈRE et Anne-Marie MALINGREY.

Jean Chrysostome — précise Charles KANNENGIESSER — comprenait l'événement pascal du Christ mort et ressuscité comme une source neuve de vie spirituelle qui transforme radicalement l'attitude du croyant à l'égard de la Loi et de la tradition ancienne.

Quant au Père Boris BOBRINSKOY, c'est le thème de l'Esprit Saint qui fut le centre de son étude: la relation de l'Esprit à la christologie, l'événement de la Pentecôte et sa permanence dans l'Eglise, dans la consécration et la communion eucharistique, la dimension fraternelle et sociale de l'Eucharistie qui nous introduit à la vie et à la communion trinitaires.

Enfin on trouvera à la fin du volume une synthèse où Charles PIÉTRI rassemble les éléments épars des debats de ces trois journées.

T. ŠPIDLÍK S.I.

Lorenzo DATTRINO, *Il De Trinitate Pseudoatanasiano* (= *Studia Ephemeridis "Augustinianum"*), Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma 1976, 132 S.

Wer ist der Verfasser dieser Abhandlung über die Dreifaltigkeit, wo und wann ist sie entstanden? Was man nach eingehenden Studien zur Beantwortung dieser Fragen sagen kann, hat Dattrino in klarer, übersichtlicher Weise erarbeitet. In der Schrift fehlen konkrete historische Angaben. Das Studium der Handschriften hilft wenig, da Titel und Reihenfolge der Kapitel in verschiedenster Weise überliefert sind und das Werk zwar zumeist Athanasius, aber auch anderen Autoren zugeschrieben wird. So bleibt man auf innere Kriterien angewiesen. Moderne Autoren nennen als Verfasser Vigilius von Thapsus und Eusebius von Vercelli. Inhaltlich beeinflußt erscheint der Verfasser von östlichen Theologen (wie Origenes, Athanasius, den drei Kappadoziern und den Homöusianern) und westlichen (wie Tertullian, Hilarius, Ambrosius und dann Phöbadius, Gregor von Elvira und Faustinus) (S. 7-8).

In Kapitel 1 wird gehandelt von den bisherigen Editionen, von der Verfasserfrage und der handschriftlichen Überlieferung. Kapitel 2 macht bekannt mit den Grundlagen der Trinitätslehre des anonymen Verfassers (Mt. 28,19, die Hl. Schrift, die Einheit und Dreifaltigkeit Gottes, Gottes Eigenschaften). Es folgt je ein Kapitel über das Verhältnis zwischen Vater und Sohn, über die Menschwerdung des Sohnes und über den Hl. Geist. Das letzte, 6. Kapitel, hat dann den einen und dreifaltigen Gott zum Gegenstand.

In der abschließenden Zusammenfassung (113-122) hebt D. einige wichtige im Traktat behandelte Punkte hervor (wie die Auslegung von Gen. 1,26 im Sinne eines dreifaltigen Gottesbildes im Menschen

[vgl. Ps. 32,6], gewisse antimanichäische und antipriszillianistische Tendenzen, das "comma Ioanneum"), bemerkt, daß der Traktat keine eigentlichen Diskussionen über Lehrfragen enthält und der Autor sich im sicheren Besitz der Wahrheit fühlt, um dann kurz die Ergebnisse zusammenzufassen (120-122): Der Traktat ist in Spanien oder Südfrankreich in den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts entstanden. Wahrscheinlich sind die einzelnen Bücher nacheinander veröffentlicht worden, nachträglich bereichert mit einer zweiten Fassung des 8. Buches. Eine Übersetzung aus dem Griechischen kommt nicht in Frage. Das Bestehen auf der Einheit der göttlichen Natur ist charakteristisch für die westliche Theologie. Der Traktat zeigt einen relativen theologischen Hochstand: die Irrlehren des 4. Jahrhunderts sind überwunden, der Hl. Geist ist miteinbezogen. Wir stehen aber erst am Vorabend der großen Augustinischen trinitarischen Synthese. Wer der Verfasser des Traktates ist, bleibt ungewiß, nach D. sicher nicht Eusebius von Vercelli.

Eine wie aktuelle Arbeit L. Dattrino geleistet hat, kann dadurch beleuchtet werden, daß gerade jetzt ost-westliche Tendenzen zutage getreten sind, aus der augustinischen, vor- und nach-augustinischen Betonung der Einheit Gottes in der Trinität ein Argument gegen das Filioque zu machen und die westliche Trinitätslehre als zutiefst depersonalisiert hinzustellen. Man vgl. das Buch von R. Haugh, *Photius and the Carolingians. The Trinitarian Controversy*, rezensiert in *Or. Chr. Per.* 43 (1977), S. 221-225. D. weist zwar darauf hin, daß im Traktat die Einheit der göttlichen Natur stark betont wird (z.B. 121, Anm. 35), zeigt aber auch die theologische Ausgewogenheit im Bestreben, der doppelten geoffenbarten Wahrheit, von der Dreiheit der Personen und der Einheit der Natur, gerecht zu werden. Durch die Renaissance des Palamismus sind auch noch einige andere theologische Probleme wieder ins Blickfeld gerückt, die sich im anonymen Traktat "De Trinitate", wenn auch nur kurz behandelt, finden: die Theophanien (60ff.) und die göttlichen Sendungen (bezüglich des Sohnes 64ff., bezüglich des Hl. Geistes 99ff.).

B. SCHULTZE S.J.

Juan Miguel GARRIGUES, Préface de M.-J. LE GUILLOU, *Maxime le Confesseur, La charité, avenir divin de l'homme*, (= *Théologie Historique* 38), Éditions Beauchesne Paris 1976, 208 S.

Der Verfasser hat bereits mehrere Studien über Maximus den Bekenner veröffentlicht: über "die zusammengesetzte Person" Christi, die göttliche Energie und die Gnade, die Bedeutung des römischen Vorrangs, und das Blutzeugnis des Heiligen.

Im vorliegenden Buch — das dem Gedächtnis des russischen Philosophen und Laientheologen Vladimir Soloviev gewidmet ist und dem Leser durch eine ausführliche Einleitung "Von Maximus dem Bekenner zu Vladimir Soloviev" (S. 7-22) dargeboten wird — faßt

Garrigues einige Zentralthemen des Bekenners zusammen. Unter dem Titel "Die Etappen des Bekenntnisses" wird eine kurze Lebensbeschreibung vorausgeschickt über den Mönch, den Unsteten in der Verbannung, den Theologen, Bekenner und Martyrer.

Die theologische Untersuchung über die Wandlungen des Maximus in seiner Auffassung von der Vergöttlichung umfaßt drei Kapitel (83-199). Kapitel I handelt von der Vergöttlichung als Vollendung der menschlichen Natur in Gott (83-112). In zwei Abschnitten zeigt G. den Weg, den Maximus in seiner Spekulation über die ekstatische Finalität der Natur zum absoluten Gut durchlaufen hat (über Euagrius [vergöttlichende Vermittlung des Menschengeistes], Gregor von Nyssa [vergöttlichende Vermittlung der menschlichen Freiheit], den Pseudo-Dionysius [vergöttlichende Vermittlung des Seins]), unter Hinweis auf die Grenzen einer natürlichen Finalität in der Vergöttlichung (87-99), um dann darzulegen, worin der Kern der — man könnte sagen — anthropologischen Christologie oder christologischen Anthropologie des Bekenners besteht: in der Erneuerung der Natur in ihrer Seinsweise oder ihrer Art zu existieren. Diese erscheint als paradoxe Ontologie des Mysteriums Christi und seiner Person als der des Gottmenschen (100-112).

In Kapitel II beschreibt G. nach Maximus die Vergöttlichung als persönliche Adoption des Menschen im Sohne Gottes (113-152). Auch dieses Thema wird in zwei Abschnitten entfaltet. Menschliches und göttliches Handeln durchdringen sich in der Freiheit der Kinder Gottes, von der Taufe als Wiedergeburt im Geiste bis zur Vollendung im österlichen Geheimnis, wobei die Person des Sohnes das Haupt der neuen Menschheit bildet (116-138). Hieran schließt sich dann die Lehre, die Maximus im Kampf gegen den Monotheletismus dargelegt und vertieft hat, nämlich von der Gemeinschaft des menschlichen und des göttlichen Wollens im menschgewordenen Sohne Gottes. Der Wille als natürliches Vermögen muß unterschieden werden von der persönlichen Bestimmung. Welche Rolle spielt der göttliche Wille in Christus? G. formuliert das Problem des Verhältnisses von Person und Natur im Gottmenschen mit den Worten: "Die Unrückführbarkeit dieser beiden Ordnungen kann endgültig nur durch die Kenose/Selbsterniedrigung offenbar werden und durch die Hingabe seiner selbst bis zum Tode von seiten einer Trinitarischen Hypostase, deren Natur paradoxerweise die Unveränderlichkeit und Seligkeit ist" (140). Der freie Gehorsam des Sohnes wird zum göttlichen Mittel unserer Bekehrung (138-152).

Auch das Kapitel III, vom Aufgang der dreifaltigen Liebe im Menschen, ist in zwei Teile geteilt, die einander entsprechen: die Menschenliebe Gottes (Gottes Güte und sein dreifaltiger Ratschluß) (156-175) und die Liebe als göttliche Zukunft des Menschen (Während die Ich- oder Selbstliebe Sünde erzeugt, ist die Liebe Leidenschaft für die anderen, die Liebe ist "göttliche Art zu existieren", ist "Identifikation mit dem Sohn Gottes durch das Martyrium", sie ist "eschatologische Geburt im dreifaltigen Leben".) (176-199).

Wie schon aus dieser kurzen Inhaltsangabe hervorgeht, ist die Untersuchung des Autors klar und zielstrebig aufgebaut und zeigt, daß Maximus der Bekenner kein eklektischer Theologe war, sondern, trotz gelegentlicher Wandlungen in der Auffassung, hingerichtet auf sein Ziel: eine vertiefte Erkenntnis des trinitarischen Geheimnisses der Menschwerdung in seiner ganzen Größe und Weite. Maximus hat diese seine Theologie einer Zusammenfassung aller Dinge in Christus, auf den Spuren eines Paulus und Irenäus, gelebt und durch das Martyrium besiegelt.

G. zeigt, wie Maximus den Radikalismus des "Existentialismus" Gregors von Nyssa und den platonischen Dualismus des Euagrius korrigiert hat (91). Aber unterscheidet der Nyssener nicht doch Gottes Bild und Gleichnis im Menschen? (91. Siehe P.G. 44,137; 184; 272-3.) Wichtig sind die Unterscheidungen des Maximus zwischen Leidenschaftlichkeit und Leidensfähigkeit, Sündhaftigkeit und Leidensfähigkeit im Menschen (89f.). Maximus trägt in mancher Hinsicht eine viel ausgeglichenere Anthropologie vor als Soloviev, von dem Le Guillou in der Einleitung (17-18) ein Urteil anführt, demzufolge Maria in ihrer Mitwirkung bei der Menschwerdung zu passiv erscheint. Wenn Garrigues feststellt, daß Maximus die kosmische Bedeutung der Sünde des Menschen entmythologisiert, Sünde, die nicht einen Fall der Naturen in die außergöttliche Materialität und Vielfalt nach sich zog (92), so hat Maximus hier gesehen, was Soloviev bis zum Ende seines Lebens nicht vollkommen erfaßt hat.

Besondere Bedeutung hat die vorliegende Studie für die Klärung des Problems der palamitischen Energienlehre und der geschaffenen Gnade, obwohl G. ausdrücklich den Palamismus nur selten erwähnt (120, Anm. 7; 186-187 mit Anmerkungen).

B. Schultze S.J.

Liturgico-Canonica

Joseph Ledit, *Marie dans la liturgie de Byzance*, Théologie Historique 39, Éditions Beauchesne, Clamecy 1976, pp. 363.

El P. J. Ledit, que ya había dado pruebas de su gran conocimiento y erudición existenciales de la liturgia bizantina y de su contenido teológico en sus dos publicaciones, *La plaie du côté* (1970) y *De la petite à la grande Église* (1971), se adentra esta vez en el océano de la mariología litúrgica bizantina. El lector occidental podrá sentirse sofocado por la cantidad y variedad enormes de las composiciones litúrgicas. Que caiga en cuenta de que tiene en sus manos no sólo un estudio, sino un libro de sólida nutrición espiritual. Ha de leerlo por partes, pena el riesgo de atragantarse.

¿Resumir el libro? — Tarea difícil. Será mejor resignarse a presentar brevemente su contenido.

La introducción traza a grandes rasgos, mas con mucha competencia y con una rica bibliografía selecta y explicada, lo que se ha hecho hasta el presente para llegar a una mariología litúrgica bizantina. Leyéndola uno cae inmediatamente en la cuenta de que se encuentra en presencia de una obra de grande envergadura y erudición, acumulada ésta en largos años de paciente investigación.

El cuerpo de la obra clasifica, analizándolos en parte, los textos litúrgicos en tres categorías. La primera recoge los que se refieren al designio de Dios sobre María. La segunda los que cantan la vida terrena de la Virgen. La tercera contiene los textos dedicados a la función de María en la Iglesia.

Los textos litúrgicos recogidos en la parte primera nos dicen que fué sobre todo el Verbo quien eligió a María por madre, ya que la encontró toda bella y purísima. A causa de su maternidad divina, ella pertenece en un sentido único al orden hipostático: generó verdaderamente uno de la Trinidad, haciéndose así a título especial esposa del Padre; como el Padre generó sin madre al Hijo desde toda la la eternidad, así la Virgen generó en el tiempo al mismo Hijo sin padre temporal (p. 38). De aquí nace la excelencia única de María, que los himnógrafos celebran con muchos títulos, al menos ocho de los cuales la indican como inmaculada (p. 42). A causa de su maternidad divina María ocupa un lugar muy especial en la obra de la redención, puesto que esta nos llegó de sus entrañas. En ese sentido debemos a Ella la « nueva vocación » (ἀνάκλησις), la transformación y la renovación del mundo, cosas imposibles después de la caída de nuestros progenitores. María es el cielo nuevo y la tierra nueva. Después de todo esto, es lógico que toda la liturgia bizantina reboze del « alégrate » (χαῖρε) María. Son los χαιρετισμοί de las fiestas de la Natividad de María y de la Anunciación, por ejemplo, así como los de los numerosos *akathistos* paralitúrgicos (pp. 51-54). El designio eterno de Dios sobre María ha sido prefigurado como por sombras en el Antiguo Testamiento. Al parecer, no existe para los himnógrafos realidad veterotestamentaria que no prediga las glorias y el puesto de María dentro de la obra de la creación y de la redención. No podemos recordar aquí todas las figuras aducidas por el P. Ledit, Baste decir que, inspirándose en el solo libro del Éxodo, los himnógrafos encontraron que Ella es « el santuario de la alianza /26; Heb. 9,1-14/, el arca /25,1-15/ que contiene las tablas de la ley, el propiciatorio /25, 17-22/, la mesa /25, 23-30/, el candelabro /25, 31-39/, el altar del incienso /30, 1-10/, la jarra con el maná /16, 32-34/ » (p. 71).

En la parte segunda, dedicada a la vida terrena de María, el P. Ledit organiza los himnos y otros textos litúrgicos alrededor de los temas de María como la aurora de la redención, que comienza con su concepción y natividad: los textos de estas fiestas tienden hacia la inmaculada concepción, y algunos son tales que por fuerza la suponen. El P. Ledit tiene el buen gusto de no insistir en eso, dejando hablar a los textos por sí mismos. Son de notar las pocas páginas dedicadas a la fiesta de la entrada de la Virgen en el templo. El sentido

de esta celebración consistiría en concebir a la Virgen como el nuevo templo del Altísimo (pp. 118-126). Sigue la presentación de los cantos a la anunciación, a la maternidad divina, a la virginidad perpetua, a los esponsales con Dios (θεονύμφη), a María como la « cordera » que sufre con el Cordero de Dios — Cristo (corredentora, en terminología latina), y, por fin, a su asunción, que Bizancio celebra desde muy remota antigüedad como la « dormición de la Theotokos ».

La parte tercera está dedicada a María como miembro de la Iglesia y a su función dentro de ella. Es reina, o, mejor, « emperatriz », protección y mediadora nuestra ante el Hijo, teniendo la παρρησία (seguridad) de una madre. Como tal es victoriosa contra los enemigos del pueblo cristiano. Aquí la himnografía se tiñe de un marcado carácter nacional: contra los musulmanes en Grecia, contra polacos, suecos y Napoleón en Rusia... Ella es victoriosa sobre todo mal temporal, como por ejemplo guerras, mas también sobre el mal moral.

Notemos por último que los dos índices — el de los textos litúrgicos citados y el de materias — están compilados en modo de ser muy útiles al investigador.

Después de esta breve presentación de la obra, pongamos en relieve algunos de sus rasgos fundamentales y distintivos. El autor no ha cedido a la tentación, bien latina, de pretender desentrañar los dogmas marianos católicos de los textos litúrgicos bizantinos. Entre otras cosas tal modo de proceder presenta alguna ventaja: deja intacta la exuberancia de la doctrina contemplativa bizantina. Encerrar el misterio cristiano en una concisa fórmula dogmática es, sí, necesario a veces, pero en general tiende a empobrecerlo, provocando una pereza especulativa, ya que el problema se da por resuelto. La actitud del P. Ledit deja intacto el pluralismo teológico bizantino en mariología, o sea, todo su enorme esplendor y riqueza. Sobre todo deja íntegro el misterio contemplado — la Theotokos. El P. Ledit justifica egregiamente su modo de proceder, con una frase más que acertada: « On n'ose pas trop commenter, car tant de choses sont plus belles quand elles sont à moitié dites » (p. 117).

R. Žužek S.J.

Giuseppe Mojoli, *Attività Liturgica della S.C. di Propaganda Fide per gli Affari di Rito Orientale nel periodo 1862-1892*, Vicenza (1977), pp. 281.

È un libro molto utile per tutti gli orientalisti questo recentemente pubblicato da Mons. Giuseppe Mojoli, antico membro della S. Congregazione Orientale e poi Nunzio in Etiopia e a Malta. In questo libro l'A. ci presenta decreti, risposte e lettere della S.C. di Propaganda Fide riguardanti principalmente affari liturgici di tutti i Riti orientali. La raccolta dei documenti è stata fatta principalmente

nell'archivio della Propaganda Fide nella sua Sezione per gli Affari di rito orientale, senza escludere, quando è necessario, testi di altre Congregazioni. Nel presentare i testi, sebbene sommariamente, l'A. ha avuto la cura di indicare sempre, insieme alla essenza del documento il volume con la pagina e la data, nonché, occorrendo, il destinatario. L'A. si è imposto un limite ben determinato, cioè dal 1862 al 1892, perché « Quella S.C. — durata 55 anni — ha usato un doppio sistema di archivio, e precisamente dal 1862 al 1892 il primo, dal 1893 al 1917 il secondo... ».

Lo scopo è indicato dallo stesso A. nella *Presentazione*, e non è altro che rilevare come la Santa Sede ha difeso sempre l'integrità e la conservazione dei singoli riti orientali. E aggiunge l'A.: « È una falsità patente accusare la S. Sede di voler latinizzare i riti orientali: essa voleva solo '*cattolicizzare*', non '*latinizzare*'. ». A dimostrarlo sta il fatto che l'A. ci descrive con queste parole: « Unica sua preoccupazione (della S. Sede), quando veniva deferito al suo esame un libro liturgico di rito orientale (e ciò si verificava specialmente quando un intero gruppo etnico ritornava all'Unità), era quella di verificare se nel testo non ci fosse qualche espressione acattolica o ambigua. Vi è di più: ogniqualvolta un latinismo veniva segnalato alla sua attenzione, essa dava disposizioni in contrario». Una conferma di ciò ce la può dare la lettura dei documenti contenuti in questo libro.

Il sistema usato, per « non ribaltare tutto il sistema antico », è stato quello di dividere i documenti secondo i cinque gruppi fondamentali, nei quali sono compresi tutti i riti, disposti secondo un ordine alfabetico.

Il libro, corredato da una decina di fotografie di cose etiopiche, che ci dà l'opportunità di conoscere documenti ben difficili a trovarsi, sarà molto utile, non solo ai liturgisti, ma anche ai canonisti, interessati a non pochi testi raccolti nel libro.

Mentre presentiamo all'A. le nostre felicitazioni, esprimiamo l'augurio di leggere ben presto il secondo volume.

Clemente PUJOL, S.J.

Luigi BRESSAN, *Il divorzio nelle Chiese orientali – Ricerca storica sull'atteggiamento cattolico*, Ediz. Dehoniane Bologna 1976, pp. 327.

« Questa ricerca, come dice l'A., è partita dalla costatazione che in tutte le chiese non-cattoliche d'oriente è ammesso in determinate circostanze il divorzio, nonostante l'affermazione del principio evangelico dell'indissolubilità del matrimonio cristiano ». E l'A. ha fatto questa ricerca senza lasciarsi portare dallo spirito polemico.

Frutto di questa ricerca è quest'opera, nella quale l'A. ci offre un accurato sviluppo storico del divorzio nelle chiese orientali non-cattoliche, e inoltre ci fa seguire il corso della posizione cattolica

in questa prassi orientale, che ha dato luogo a diverse risposte romane, sia in occasione delle unioni delle diverse chiese, sia in occasione dei dubbi proposti da vescovi e da missionari circa il comportamento da tenere con i divorziati.

L'opera quindi riguarda tutti gli orientali, cioè i non-cattolici e gli uniti, e comprende tre grandi parti: nella prima (il capitolo 1°) il divorzio è considerato nelle chiese non-unite dai primi secoli fino ai nostri tempi; questa parte, nonostante la sua brevità, ci offre uno sguardo assai ampio circa le cause e la prassi del divorzio.

Accennate le prime controversie, nella seconda parte (capitoli 3°-7°) è stata messa in rilievo la dottrina cattolica attraverso i concili di Firenze, di Trento, Vaticano I e Vaticano II e le professioni di fede proposte alle diverse chiese che intendevano tornare alla comunione cattolica (capitoli 3°-4°); mentre nei capitoli 5°-6° è considerata l'attività delle congregazioni romane, specialmente di quelle più interessate all'argomento, come quelle della Propaganda, del Santo Ufficio e del Concilio, con un accenno al Codice Canonico Orientale. In questa seconda parte entrano anche le chiese cattoliche locali d'Oriente in special modo attraverso i loro sinodi, con brevi digressioni sugli Italo-albanesi e sui cristiani del Malabar o Kerala: la conclusione dell'A. è: « Dai sinodi e dai testi ...si può dedurre che se è vero che nelle chiese orientali unite non mancarono esempi di concessioni del divorzio, resta tuttavia certo che esse (le chiese)... andarono progressivamente abolendo l'uso del divorzio ecclesiastico dove esisteva ».

Nella terza parte (Capitolo 8°), che ci sembra molto interessante, sono presentate le diverse opinioni sul divorzio sostenute da autori cattolici attraverso i secoli del secondo millennio e quindi anche da autori del nostro tempo. Il paragrafo « *Correnti di pensiero contemporaneo* » ci offre la visione, breve purtroppo, delle diverse opinioni sul divorzio, sulle soluzioni pastorali e sulle concezioni del matrimonio che oggi, come in altri tempi, incontrano fautori.

Quest'opera, molto utile a quanti s'interessano al matrimonio e al divorzio, ha il grande merito di presentare in sintesi la storia del divorzio, benché non tutti gli aspetti abbiano potuto, naturalmente, godere di uno studio profondo ed accurato: questo è quanto avviene nelle monografie. Ma l'A. ha aperto, con le sue osservazioni, con l'abbondante bibliografia, la via a una più profonda indagine, come scrive appunto nella Introduzione: « Si ritiene tuttavia che il materiale elencato potrà servire, oltre che ad invitare altri a proseguire e perfezionare l'indagine, anche a offrire nuovi elementi per una più ampia riflessione teologica, pastorale ed ecumenica su un problema che non manca certo di attualità ».

Vogliamo qui esprimere all'A. la nostra ammirazione e la nostra gratitudine per averci offerta quest'opera tanto utile e così ricca, con l'augurio che tutti quanti hanno interesse a questo argomento del divorzio possano attingere alla abbondante miniera contenuta in quest'opera.

Clemente Pujol, S.J.

Historica

Giorgio FEDALTO, *La Chiesa Latina in Oriente*, vol. II: *Hierarchia Latina Orientis* (= Studi religiosi, 3), Casa Editrice Mazziniana, Verona 1976, pp. 282.

Quattr'anni or sono la nostra Rivista pubblicò una lunga recensione del primo volume di quest'opera (cfr. *Or. Chr. Per.* 39 [1973], pp. 512-515).

Non è affatto il caso di ripetere ciò che allora fu scritto, perché, fra l'altro, questo secondo volume è di indole diversa dal primo, anche se ne sia il complemento indispensabile. Lì si offre la ricostruzione storica della « Chiesa latina in Oriente », specie dalla IV crociata (1204) in poi; qui invece si presenta al lettore la lista della gerarchia ecclesiastica che governò quella Chiesa variopinta, fatta di patriarcati, arcivescovati e vescovati. Si tratta di circa 238 sedi, distribuite nel modo seguente: 2 nel Patriarcato di Alessandria; 28 in quello di Antiochia; 132 in quello di Costantinopoli; 11 in quello di Gerusalemme; 37 nei territori missionari di Persia, India, Cina, ecc. (cfr. la lista delle pp. 275-280).

Servendosi del famoso *Oriens Christianus* del Le Quien, delle note pubblicazioni in materia di D. Farlati, G. Parthey, R. J. Loenertz e di altri ancora, ma soprattutto dei documenti d'archivio finora editi o inediti, il Fedalto ha compilato e documentato l'elenco dei titolari d'ogni singola sede, indicata col nome latino ufficiale più comune e, poi, disposta in ordine alfabetico. Così il volume acquista la fisionomia di un dizionario storico-geografico-ecclesiastico sull'Oriente Latino, dal secolo XI al secolo XVIII; l'elenco alfabetico parte dalla sede episcopale *Abilonensis* (Avlon, Aulonari dell'isola Eubea o Negroponte, Grecia) e giunge a quella *Zaratoviensis* (Zaratoria o Zaratora, Grecia). È noto che la sorte delle diocesi latine d'Oriente fu (ed è tuttora) legata alle sorti politiche ed etniche dei singoli territori a cui esse appartenevano (o appartengono). Ciò spiega che, mentre per qualche vescovato o arcivescovato di breve durata si conoscono uno o pochissimi titolari, per altri la loro lista può giungere a varie decine; questo secondo caso si verifica, ad esempio, in certe sedi che appartennero per vari secoli alla Signoria Veneta (cfr. ad esempio s. vv. *Ariensis*, *Calamonensis*, *Cephaloniensis*, *Constantinopolitanus*, *Corfiensis*, *Coronensis*, *Mothonensis*...).

Il Fedalto ha avuto cura di indicare tutte le designazioni latine attestate nei documenti storici per ogni singola sede, come pure i vari nomi greci, slavi, arabi, persiani, indiani, cinesi, ecc. con cui essa può esser nota agli storici e ai geografi moderni. Ecco un caso suggestivo: FOLIENSIS: Foliarum, Fochiarum Novarum (Fogia Nova, Fogia, Foglia, Focea, Phocaea, Foia, Karagià, Fokia, Asia minore, Turchia). Oltre a ciò, i nomi dei singoli titolari noti od ignoti (vale a dire rimasti finora anonimi) sono accompagnati dalla precisa riferenza bibliografica o manoscritta che li attesta; senza dire che per

ogni sede si rimanda alla relativa bibliografia moderna, citata con scrupolosa esattezza.

È facile intravedere il progresso scientifico che quest'opera segna, specialmente rispetto al ricordato Le Quien e alla nota *Hierachia Catholica* dell'Eubel. Servirsi di questi due volumi non sarà soltanto utile; sarà ormai una necessità.

C. CAPIZZI S.J.

Josef WICKI, *Missionskirche im Orient.* Ausgewählte Beiträge über Portugiesisch-Asien « Supplementa der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft » XXIV. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, CH-6405 Immensee, 1976, pp. 317.

L'A. è lo storico per eccellenza della primitiva Missione della Compagnia di Gesù in India. Ha pubblicato migliaia di testi d'archivio redatti originariamente tra gli anni 1540 e 1583. Li ha raccolti e commentati in 12 grossi volumi di oltre 700 pagine ciascuno, i « Documenta Indica », tuttora in elaborazione, dei « Monumenta Historica Societatis Jesu ».

Wicki inoltre, dopo aver curato insieme a SCHURHAMMER la nuova edizione critica delle lettere del Saverio, ha edito varie opere, relative alla missione indiana, composte nei secoli XVI e XVII: La *Historia del principio y progreso de la Compañia de Jesus en las Indias Orientales* di Alessandro VALIGNANO S.J., la *Historia do Malavar* di Diogo GONÇALVES S.J., la *Primeira Parte da Historia dos Religiosos da Companhia de Jesus... nos reynos e provincias da India Oriental* di Sebastiam GONÇALVEZ S.J., *O Homen das trinta e duas perfeições* di Francisco GARCIA S.J., l'anonimo *Libro do Pai dos Cristãos* e il *Tratado sobre o Hinduismo* di Gonçalo FERNANDES S.J.

A tutte queste edizioni critiche si alternano le riflessioni e gli studi storici. Dal primo, di vasta portata missionologica, *Zur Missions-methode des heiligen Franz Xaver,* pubblicato nel 1946 nella *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft,* la rivista nei *Supplementa* della quale appare oggi questo volume; ai numerosi altri pubblicati nella stessa rivista, oppure nella *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft,* nell'*Archivum Historicum Societatis Iesu,* nell'*Archivum Historiae Pontificiae,* in *Studia Missionalia* in *Boletin do Instituto Vasco da Gama,* in *Studia,* in *Broteria,* in *Zeitschrift für Scweizerische Kirchenzeitung,* in *Orientierung* in *Stimmen der Zeit* ecc. fino alle molte voci preparate per il *Lexikon für Theologie und Kirche,* per la *Neue Deutsche Biographie* e per la *New Catholic Encyclopedia.*

Ora di questo lavoratore instancabile, che porta a termine con *acribia* edizioni critiche di testi redatti in latino, o in portoghese, spagnolo e italiano cinquecenteschi; di uno come lui che riflette con naturalezza su vicende verificatesi in gran parte nella seconda metà del secolo decimosesto, queste pagine raccolgono un settore missio-

nologicamente ben caratterizzato della sua immensa produzione filologico-storica.

Sono 12 studi apparsi in riviste e in opere collettive, fra gli anni 1950 e il 1973. Sono qui riuniti con opportuno aggiornamento, con paginazione progressiva, corredati da un indice analitico, preceduti da una pagina introduttiva dell'A. per giustificarne la scelta e da una sua bibliografia, aggiornata a tutto il 1975, raccolta da L. POLGAR. Manca solo un piccolo *curriculum vitae* dell'A., che pure sarebbe utile.

L'India e la Compagnia di Gesù, in quanto ordine missionario, sono il comune denominatore della raccolta. Sono tutti studi di alto livello scientifico nei quali risaltano le doti di filologo e di storico dell'Autore. Infatti, alcuni studi sono di documentazione. Per esempio, il IV° nell'ordine, rintraccia l'origine dell'antica espressione portoghese « suiça »; il V° riassume le direttive dei primi Generali dell'Ordine ai Gesuiti impegnati in India; l'VIII° fa l'edizione di due lettere del Nunzio Buttigeg, impedito dai Portoghesi di rientrare a Roma; il X° esamina le fonti per la storia di un sinodo ecclesiastico tenuto a Goa nel 1585 e il XII° descrive una raccolta di lettere indirizzate ad Athanasius Kircher S.J.

Gli altri si occupano di problemi storici singoli. Per esempio il I° dell'atteggiamento del Saverio verso il clero autoctono; il II° tratta della maniera in cui si lucrò il giubileo dell'anno santo 1550 nell'India portoghese; il III° si chiede quale formazione umanistica impartissero i primi collegi indiani della Compagnia di Gesù e quale concezione della cultura soggiacesse a tale pedagogia. Il VI° saggio situa musica e danza nell'antica missione gesuitica indiana. Il IX° ricerca come venisse applicato in India il Concilio Tridentino.

Uno degli studi, il VII°, traccia il profilo biografico di un esemplare missionario della prima ora, Henrique Henriques S.J.

E infine, l'XI° è una bellissima sintesi di « Kulturgeschichte » (apparve infatti nella rivista *Saeculum* che si occupa di tale aspetto della storia). Wicki vi fa una specie di bilancio consuntivo sull'incontro del piccolo Portogallo con l'immensa realtà indiana.

In tutto questo volume si manifesta il profondo senso storico dell'A. Senza colorazione emotiva, né apologetica, né polemica, egli rileva come la Compagnia di Gesù diventasse ordine insegnante in India prima che in Europa (p. 62); nota come il Saverio fosse circospetto circa l'ingresso nella Compagnia e l'ammissione al sacerdozio di Indiani (pp. 36 e 90) e trova il Valignano più aperto nei confronti del Giappone che dell'India (p. 232). Con la medesima serenità e oggettività Wicki riferisce, ora che i missionari gesuiti constatarono fino dai primi tempi come il non impadronirsi delle lingue locali li esponesse a frustrazioni (p. 185), ora descrive le difficoltà che incontrò uno di loro, da parte della autorità ecclesiastica, quando volle apprendere la lingua liturgica dei Cristiani locali, cioè il siriaco (p. 243).

Validissimo è il contributo di questo volume alla storia dell'Oriente Cristiano. Non solo in modo esplicito e direttamente, come

nel caso della pubblicazione delle due lettere inedite del Buttigeg, originariamente apparse proprio sulla rivista di questo Pontificio Istituto Orientale (all'occasione ci auguriamo che l'A. invii ancora altrettanto preziosi contributi alla stessa nostra rivista) ma anche indirettamente e in maniera implicita per quello che riguarda i cosidetti Cristiani di S. Tomaso.

Anzi, l'interessante lettura o rilettura degli studi del Wicki raccolti in questo volume, ci spinge a formulare l'augurio che l'A., così profondo conoscitore della storia dei Gesuiti in India ci dia un giorno una sintesi generale *sine ira et studio*, come ne è capace, di quanto i Gesuiti hanno fatto di bene e di male a quei Cristiani che molti secoli prima del loro arrivo avevano accolto il messaggio cristiano e gli avevano dato in India pieno diritto di cittadinanza.

V. POGGI S.J.

Francesco RUSSO, *Regesto Vaticano per la Calabria*, vol. III, Giuseppe Gesualdi Editore, Roma 1977, pp. 494.

L'Autore, uno dei più noti cultori viventi di storia della Calabria, sta pubblicando in una serie di volumi, che dovrebbe giungere alla cifra di 10, un'immensa quantità di materiali archivistici provenienti dalla cancelleria pontificia e riguardanti la Calabria direttamente o indirettamente. Nel 1974 diede alle stampe il I volume, nel 1975 il II (cfr. le nostre recensioni in *Civ. Catt.*, 1975, III, pp. 95-97; 1976, III, p. 316).

I documenti dovranno estendersi dall'inizio della storia ecclesiastica della Calabria fino a Leone XIII. Nei primi due volumi si giunge al terzo anno del pontificato di Innocenzo VIII (1484-1492) dopo aver regestato o riprodotto in edizione diplomatica oltre 12992 pezzi d'archivio, desunti o da pubblicazioni anteriori o dallo spoglio dei fondi vaticani, italiani e stranieri. In questo volume si giunge al quarto anno del pontificato di Paolo III (1534-1549) e il numero dei documenti sale a 17864; cioè i nuovi documenti sono 4872. Si tratta di bolle, brevi, lettere di vario genere, notificazioni, salvacondotti, registrazioni di ricevute, ecc. La loro importanza, naturalmente, è varia. Ma il fatto che essi siano prodotto della Curia romana in piena epoca umanistica e rinascimentale, in cui campeggiano figure di papi come Alessandro VI, Giulio II e Leone X, già basta per supporre il loro eccezionale valore storico. La lettura attenta, sia pure di pochi pezzi, conferma tale ipotesi in modo sorprendente. La vitalità agitata delle strutture ecclesiastiche, gli alti e bassi della loro vita economica, la variabilità costante delle situazioni politiche traspaiono continuamente da questi frammenti di storia dissepolti finalmente dalla polvere degli archivi. In molti casi essi richiamano l'immagine ben nota di un'Italia rinascimentale, splendida per civiltà e cultura, ma divisa, internamente corrosa e condannata a di-

ventar appannaggio dello Stato più forte dell'Europa occidentale d'allora. È interessante rilevare, ad esempio, come tante sedi episcopali, parrocchie, abbazie, commende, cappellanie, ecc., vengano attribuite non solo ad ecclesiastici e laici calabresi o italiani d'altre regioni, ma anche a spagnuoli, francesi, portoghesi... Talora i regesti si trasformano in una processione di cardinali, vescovi, abati, priori, parroci, cappellani, commendatari, ecc., i cui nomi poliglottici ricordano le milizie eterogenee degli eserciti mercenari che deliziarono l'Italia durante le famose «guerre di predominio».

È noto che la Calabria, più ancora della Sicilia e della Puglia, era disseminata di monasteri basiliani — cioè di rito bizantino — la cui fondazione spesso risaliva ad epoca prenormanna. È pure noto che dal secolo XIII in poi essi decaddero. Molti documenti di questo volume mostrano che tale decadenza, sullo scorcio del secolo XV e nella prima metà del XVI, è già galoppante: la causa va ricercata anche nel sistema delle commende, il quale, impoverendo i monasteri a beneficio del commendatario, li condannava alla morte per consunzione od anemia. Sotto questo profilo, i documenti regestati sono assai numerosi (NN. 13026, 13028 s., 13067 s., 13071, 13073, 13198, 13247 s., 14212, ecc.).

Anche in questo volume sono sfuggite all'A. sviste, dimenticanze, vistosi errori di stampa (per es. nella testata delle pp. 166-7, 170-1, 174-5 Giulio II diventa Giulio III); ma queste pecche formali non offuscano i grandi meriti dell'opera.

C. Capizzi S.J.

Stam. C. Caratzas, *Les Tzacones* (= Supplementa byzantina. Texte und Untersuchungen hrsg. von H.-G. Beck, A. Kambylis, R. Keydell, Bd. 4), Walter de Gruyter et Co., Berlin-New York 1976, pp. xxii-451.

L'A. è un noto studioso di dialettologia neogreca. In questo volume affronta un problema che va molto al di là della semplice linguistica. O, meglio, si cimenta con un problema linguistico, la cui soluzione esige ricerche e conoscenze di storia, geografia, diritto e via dicendo.

È il problema degli *Tzaconi* (Τζάκονες/Τσάκωνες), da cui è derivato il toponimo odierno di *Tzaconia* (Τζακονία/Τσακωνία), che designa una zona notevole del Peloponneso sud-orientale. Tale toponimo è antico. Ne sono prova, fra l'altro, le forme con cui esso ricorre nella storiografia, nei libri di viaggio e nella cartografia veneziana (Cogonia, Cechonia, Cocognà, Saccania, Zacagnà); forme che sono state assimilate o ripetute dalle opere analoghe di lingua francese (Saccania, Sacania, Sacanie), nella quale però non mancano quelle che si accostano il più possibile all'originale greco (Tzaconia, Tzaconie).

Non è la prima volta che questo problema richiami su di sé l'attenzione degli studiosi. Come emerge dalla bibliografia del volume (pp. XIII-XXI) e dalle note a piè di pagina, gli Tzacones e la Tzaconia sono stati oggetto di studio sia da parte di autori greci (come K. Amantos, Th. Costakis, G. Hatzidakis, Ph. Koukoulès, S. Menardos, S. Pagoulatos, Ch. Symeonidis, Th. Vayenàs) che da parte di autori d'altra nazionalità (G. Deville, P. Kretschmer, Lehmann-Haupt, P. Lemerle, H. Pernot, M. Vasmer, ecc.). Ma forse è la prima volta che il problema venga posto su basi tanto ampie e con un mirabile rigore scientifico; ciò si può supporre da una delle prime asserzioni fatte dal Caratzas nella prefazione: lo studio delle fonti già note e di alcune finora ignote l'hanno condotto ad esaminare il problema da vari punti di vista: storia, storia linguistica, storia delle istituzioni, storia religiosa, ecc. dell'impero bizantino. È non poteva essere diversamente, perché la soluzione del problema dell'origine del termine geografico ' Tzaconia ' è legata ad altri problemi storici: le istituzioni di Bisanzio, il movimento delle popolazioni nei territori bizantini, l'insediamento di popolazioni straniere in essi, la struttura dialettale del neogreco, la toponomastica, l'antroponomia, la stessa storia di certe province dell'impero. Tutto ciò s'è andato rivelando man mano che il Caratzas s'è inoltrato nella sua indagine.

Questa si articola in due parti: 1) lo studio delle fonti, dell'etimologia e della storia di Τσάκων e Τσακωνία; 2) lo studio delle aree geografiche che portano o hanno portato il nome di *Tzaconia* e delle popolazioni chiamate *Tzaconi*.

Secondo noi il punto-chiave dello studio sta nella prima parte, dove, confutate e respinte tutte le etimologie proposte in precedenza (soprattutto il rapporto di *Tzaconia* con *Laconia*), si dimostra che *Tzaconia* può derivare soltanto da *Tzacon* e, quindi, la soluzione del problema è possibile solo a condizione che si determini in precedenza il valore semantico di quest'ultimo termine ricercandone accuratamente la vera etimologia. Ora, un'analisi capillare dei fenomeni glottologici e linguistici atti a portar luce alla determinazione di tale etimologia, induce il Caratzas a vedere in Τσάκων una forma evoluta o, se si preferisce, storpiata del classico διάκονος - διάκων; dunque il termine *Tzacon* deve indicare un mestiere, un attività di servizio. Ed è proprio quello che risulta fin dalla prima fonte letteraria datata (sec. X); la quale ci presenta non solo il nome *Tzacones* (al plurale), ma anche descrive chiaramente il suo significato. Si tratta del *De cerimoniis* di Costantino Porfirogenito (ed. Bonn, I, pp. 695-96), secondo cui gli Tzacones sono, come parafrasa il Caratzas, « soldati, che, avendo perduto le loro proprietà, erano incorporati nelle unità degli ' apelati ', impiegati come guardie di fortezza » (p. 157). Il termine quindi designa una « categoria di soldati a parte, un'istituzione militare che non è stata studiata » finora, a causa del pregiudizio assai diffuso, che ha fatto vedere in *Tzacones* una denominazione puramente etnica (*ivi*).

L'A. tenta per la prima volta tale studio e, sulla base delle fonti riprodotte integralmente ed analizzate con meticolosità sistematica (pp. 72-129 e 157-196), dimostra che l'istituzione degli *Tzacones*, documentata nel sec. X ma probabilmente d'epoca più antica, nel corso dei tempi cambiò di funzione evolvendosi da semplici guardie di fortezze in soldati ausiliari e infine in soldati regolari ad armatura leggera; essa raggiunse l'apogeo della propria importanza nei secoli XIII-XIV (pp. 157-196). La comparsa degli *Tzacones* nel Peloponneso, dove diedero origine al geografico *Tzaconia* e al dialetto tzàcone, sembra che debba collocarsi nel secolo IX, se già la versione Ia della *Cronaca di Monemvasia* parla di *tzakoniai*, cioè di insediamenti di Tzacones (τζακονίαι, ediz. Lemerle, pp. 9-10); tale comparsa si deve probabilmente alle deportazioni in massa compiute dagli imperatori bizantini fin dal secolo VIII, trasferendo dall'Asia Minore sul confine bizantino-bulgaro le popolazioni eretiche (Pauliciani), i cui uomini servono da *tzacones* nelle fortezze (pp. 197-250).

Acquisiti tali dati di fatto o affacciate ipotesi tanto suggestive con l'aiuto di uno studio delle sopravvivenze del dialetto tzacone nei nomi comuni e nei nomi propri di persona e di luogo (pp. 251-309), il Caratzas indaga la storia del termine *Tzacones* e mostra come esso abbia subìto un'evoluzione semantica — accompagnata da modifiche ortografiche anche nei suoi derivati — che è degna d'attenzione. *Tzacones*, per motivi storici già accennati, passerà a significare: 1) *semifedeli, eretici* (vale a dire Pauliciani); 2) *ogni specie di eretici*; 3) *gli abitanti del sud-est del Peloponneso*, detto appunto Tzaconia e qualche località omonima dell'Asia Minore (presso Silli, nella Licaonia); nel compiere quest'ultimo studio l'A. mette in evidenza i rapporti tra Macedoni e Tzaconi, utilizzando una lunga pagina del Περὶ τῆς τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως di Giorgio Metochita, riproducendola dal Vat. Graec. 1716, ff. 74v-76v (pp. 334-337).

Non è nostro compito analizzare criticamente le tesi dell'A. Ci contentiamo di dire che egli le ha formulate con estremo impegno scientifico. Questo suo libro, per quanto possiamo giudicare, resterà fondamentale per la tematica storico-linguistico-geografica a cui è dedicato; e non ci par dubbio che esso faccia onore alla bizantinologia della Grecia odierna.

C. Capizzi S.J.

Louis Sfeir, *Tricentenaire d'Abdallah Qar'ālī, L'Ordre Libanais*: Expansion rituelle, Interrituelle, confessionnelle. Rome, Procure Générale de l'Ordre maronite Mariamite, 1974, pp. 216.

Originata dalla ricerca su non-Maroniti entrati nell'Ordine Antoniano Maronita, e dalla ricorrenza del terzo centenario dalla nascita di uno dei fondatori, Abdallah Qar'ālī, quest'opera raccoglie notizie sull'Ordine, la sua storia, le sue suddivisioni e il suo influsso.

Fondato alla fine del secolo XVII° nel convento di S. Eliseo a Bcharré, l'Ordine ebbe ben presto la filiazione del convento di S. Isaia presso Broumana, cui faranno capo gli Antoniani Maroniti di S. Isaia; fino a suddividersi nel 1770 nei rami autonomi degli Aleppini (oggi detti Mariamiti) e dei Baladiti.

Dei quattro fondatori dell'Ordine, l'A. traccia un breve profilo biografico (pp. 19-34). Essi furono in realtà riformatori della vita religiosa che nel Vicino Oriente era nata prima che in qualunque altra terra e che non vi si era mai completamente estinta.

Infatti l'A., trattando dei conventi dell'Ordine, di molti ne ricostruisce la storia precedente (pp. 35-68). Egli fornisce interessanti particolari, come il fatto che uno di quei monasteri, Qizhayya, avesse fin dal 1610 una tipografia attrezzata per stampare testi siriaci.

La seconda parte del volume tratta dell'influsso dell'Ordine su altri Religiosi cattolici del Vicino Oriente, cioè sull'Ordine basiliano dei Sciuayriti Melchiti (pp. 79-91), sulla Congregazione delle Basiliane Sciuayrite dell'Annunciazione (pp. 92-94), sull'Ordine Basiliano Melchita del Santo Salvatore (pp. 94-95), sulla Congregazione Armena del Santo Salvatore (pp. 97-113), sull'Ordine Antoniano di S. Ormizda dei Caldei (pp. 115-123). Anche questa parte, oltre a ricordare persone, cita luoghi e conventi famosi.

Infine, nella terza parte, l'A. raccoglie dati riguardanti l'ingresso di non-maroniti nell'Ordine maronita. Rispetto a ricerche precedenti, l'A. ha compilato l'elenco più numeroso e più dettagliato. Sono 56 i non-maroniti entrati nell'Ordine, e provengono non solo da comunità cattoliche: armena, caldea, latina, siro-cattolica, melchita; ma anche da comunità non cattoliche: greco ortodossa, giacobita; e perfino dall'Ebraismo.

L'A. ha il merito di documentare ogni sua affermazione in base alla esauriente bibliografia che descrive nelle pp. 203-214.

L'Opera ci è apparsa utile. Auguriamo all'A. di continuare a farci conoscere un aspetto molto importante della storia cristiana del Libano, cioè la storia della vita religiosa organizzata.

V. Poggi S.J.

Aethiopica

William F. Macomber, *A Catalogue of Ethiopian Manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville.* Vol. II: *Project Numbers 301-700* (Collegeville, Minnesota, 1976), VI-524 pp.

Le premier volume, contenant les Mss. No 1-300, est paru en 1975 et a été recensé l'an dernier (cf. OCP 42, 1976, p. 304-305).

Un an après parait le 2e volume, qui décrit les No 301-700 (ainsi que les No 147 et 268 qui avaient été omis par suite de la mauvaise qualité du microfilm). Ce volume, comme le précédent, est un index bref et précis. On n'y trouvera pas d'*incipit* ou de *desinit*; mais en revanche, de minutieuses indications de notes, même si elles ne couvrent qu'une page, sont fournies. Le tout présenté d'une manière claire.

Ce projet, lancé par Abūna Tewoflos en 1970, a été adopté par le Hill Monastic Manuscript Library (HMML). Alors qu'en septembre 1975, 1550 manuscripts éthiopiens avaient été microfilmés, en juillet 1976 le nombre total arrivait à 5188. Tous ces manuscrits se trouvent dans les églises et monastères d'Ethiopie. Vu les circonstances politiques actuelles, on peut considérer comme réellement *providentielle* une telle initiative.

On sait que les manuscrits éthiopiens, généralement écrits sur parchemin, remontent le plus souvent au siècle dernier ou même nous sont contemporains. Fallait-il donc tout microfilmer? Et comment opérer la sélection? Cinq critères ont été adoptés:

1) microfilmer tous les MSS antérieurs à l'an 1700;
2) microfilmer tous les MSS contenant des notes historiques utiles;
3) microfilmer tous les MSS contenant des miniatures ou des décorations;
4) microfilmer tous les MSS contenant des textes encore inconnus;
5) microfilmer les MSS contenant des textes connus, mais encore inédits, et dont on possède moins de 5 copies en Occident.

Ces critères ont-ils été *de fait* suivis? Nous n'oserions l'affirmer. Ainsi, sur les 402 MSS décrits dans ce deuxième volume, une *dizaine* seulement seraient antérieurs à l'an 1700 (cf. les index p. 463 et 465). Serait-ce donc que les autres manuscrits correspondent à l'un ou l'autre des 4 critères suivants? Pas toujours. Mais on comprend que, dans une telle entreprise, il vaut mieux pécher par excès que par défaut.

Il ne fait aucun doute que, quand l'ensemble de ces microfilms sera décrit, notre connaissance de la littérature éthiopienne sera modifiée. Pour les éthiopisants, c'est donc là un instrument de travail indispensable. Mais ce catalogue a-t-il un intérêt pour le non-éthiopisant? C'est à cette question que nous voudrions répondre. En d'autres terme, que trouve-t-on dans ce catalogue?

1. En ce qui concerne la *Bible*, tous les livres sont largement représentés. Comme on pouvait s'y attendre, les Psaumes (39 psautiers) et les Evangiles (26 Mss.) le sont plus que le reste.

2. En ce qui concerne les *Pseudépigraphes*, on trouve les livres suivants: Pour l'Ancien Testament, Hénoch, Esdras (I et II), les Macchabées (I, II et III), les Jubilés, les Prophéties de Jérémie à Pashrur (!) les Paralipomènes de Baruch. Pour le Nouveau Testament, l'Octateuque de Clément (No 370), le *Testamentum Domini* (370), l'Histoire de Simon le Magicien (675) et la Didascale (675).

3. En *Patrologie*, 9 MSS. contiennent des Homélies en l'honneur du Christ ou de la Vierge, et 17 en l'honneur des Anges; 9 autres contiennent d'autres écrits patristique (notamment de Jean Chrysostome). De plus, nous avons 14 copies du *Hāymānota Abaw* [= la Foi des Pères], fameuse anthologie patristique en défense de la théologie copte, composée en arabe [*I'tirāf al-Ābā'*] vers 1078 [cf. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II (Vatican 1947), p. 321-323].

4. Pour l'*Hagiographie*, 19 manuscrits contiennent des actes de martyres ou d'autres saints, 35 racontent des récits de miracles, tandis que 21 nous livrent le Synaxaire liturgique (mais est-ce d'après un modèle identique, ou a-t-on des additions et omissions adaptées à chaque région?).

5. Les *liturgistes* seront particulièrement gâtés. Ainsi, pour les *Anaphores*, on en trouve 15 différentes, attestées dans plusieurs copies. Ce sont: celle des Apôtres, d'Athanase, de Basile, de Cyrille d'Alexandrie, de Dioscore, d'Épiphane, de Grégoire de Nazianze, de Grégoire de Nysse, de Jacques de Saroug, de Jean Chrysostome, de Jean l'Évangéliste, de Notre-Dame (par Cyriaque d'al-Bahnasā et par Nathanaël), de Notre-Seigneur Jésus-Christ et des 318 Pères Orthodoxes. Les collections de *chants* liturgiques sont nombreuses, telles celles de Akwetēt, Mawāśe'et, Mazmur, Meśṭir, Wāzēmā wa-esma la-'ālam, Zemmārē, Ziq, ou des chants pour diverses fêtes et circonstances. Six de ces chants n'ont pas encore été identifiés. Une liste très détaillée des *Hymnes* se trouve aux pages 499-500. Les *Missels*, *Rituels*, *Lectionnaires* et *Evangéliaires* abondent, comme aussi les manuels de dévotion. Les *salām*, si typiques de la tradition copto-éthiopienne, sont inventoriés aux pages 496-497 (s.v. *Greetings*).

6. Les traités de *spiritualité* sont assez bien représentés: Apophtegmata Patrum et autres textes des Pères du désert, et exhortations. Une douzaine de *traités théologiques* s'y trouvent aussi.

7. Les *historiens* glaneront dans les notes de nombreux renseignements. Mais ils trouveront aussi l'*Histoire* de Ǧirǧis Ibn al-'Amīd (No 511), composée en arabe au début du XIV[e] siècle, plus connue en Occident sous le nom d'Histoire d'al-Makīn [cf. GRAF, *Geschichte*... II, p. 450-453].

8. Enfin, la tradition éthiopienne est justement célèbre pour son *art* si expressif. Le Catalogue du Dr W. Macomber signale toutes les fois qu'un manuscrit contient une miniature ou une décoration, et en indique le contenu. Au total, plus de 200 miniatures, dont on trouve un index des matières aux pages 469-471.

En somme, ce Catalogne des Manuscrits éthiopiens est intéressant à divers titres. Le soin avec lequel le Dr W. Macomber l'a exécuté, l'analyse précise qu'il donne même des pièces courtes, en font un bon instrument de travail, en attendant qu'une autre génération aille plus loin dans la description. Parfois, l'Auteur compare son microfilm avec d'autres manuscrits plus anciens: ainsi, le No 362

est comparé avec le *British Library Oriental 794*, et le No 445 est comparé avec le *Vatican Ethiopien 82*.

Une mention spéciale doit être faite aux *index*. Ils rendent la consultation de ce catalogue très commode, notamment l'index synthétique des matières (p. 469-470), l'index des titres éthiopiens (p. 475-480) et surtout le très riche index général (p. 481-522). Il nous reste à souhaiter que cette entreprise, tant de microfilmage que de cataloguisation, se poursuive au même rythme, rendant ainsi accessible au monde savant les richesses d'une tradition millénaire encore trop ignorée.

En terminant, nous voudrions exprimer un vœu. Le projet entrepris par le Hill Monastic Manuscript Library grâce à la collaboration indispensable du patriarcat orthodoxe d'Ethiopie et à l'aide financière non moins indispensable de certains organismes américains, ne pourrait-il servir de modèle pour d'autres projets semblables concernant l'Orient chrétien? Des *dizaines de milliers de manuscrits arabes et syriaques* sont enfouis dans les bibliothèques privées ou ecclésiastiques ou monastiques du Proche-Orient. Or, par suite des circonstances politiques ou économiques, comme aussi des calamités ou simplement de l'indifférence ou de l'ignorance ambiante, ces fonds sont largement menacés. Le P. Paul Sbath avait décrit dans son fameux *Fihris* (Le Caire 1938-1940) 3010 textes différents vus essentiellement chez les familles d'Alep et représentant plus de 10.000 manuscrits; ces textes sont aujourd'hui *absolument introuvables*, alors que nombre d'entre eux représentent des *unica* et sont donc définitivement perdus pour l'humanité! Et même si ces textes sont bien conservés, l'expérience montre qu'ils sont pratiquement inaccessibles, à moins d'un coup de chance! Ne serait-il pas temps, encouragés par le projet du HMML concernant les manuscrits éthiopiens, d'entreprendre un semblable projet pour l'Egypte (y compris les *centaines de manuscrits du Sinai* non microfilmés en 1950), l'Irak, la Jordanie, le Liban, la Syrie ou la Turquie? Dieu veuille que cet appel soit entendu...

SAMIR Kh.

Eike HABERLAND, *Altes Christentum in Süd-Äthiopien*. Eine vergessene Missionsepoche. Mit 1 Farbtafel und 2 Karten. « Frankfurter Historische Vorträge » Heft 2. Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1976, pp. 24.

Gli antichi Annali del regno etiopico e le opere etiopiche agiografiche dei secoli XIV-XVI non devono ritenersi privi di oggettività storica quando descrivono un'attività missionaria cristiana nel Sud dell'Etiopia, cioè in zone oggi nuovamente pagane.

Infatti, lo storico può basarsi su numerosi indizi linguistici, archeologici ed etnologici per accettare in proposito la credibilità di quei documenti.

Così, se crediamo alla conversione del re Motoloni da parte di Takla Haymanot e alla cristianizzazione sul finire del secolo XVI della regione di Hinario, narrata nelle Cronache dell'imperatore Sarṣa Dengel, comprendiamo perché, tre secoli più tardi, il Negus Menelik conduca campagne nelle stesse regioni all'insegna della « Reconquista ».

Del resto l'annalista di Sarṣa Dengel ha scritto anche una « Storia dei Galla » dove appare l'incontro con una cultura e una religione diversa. E benché in tale Storia l'attività missionaria cristiana nel Sud dell'Etiopia non sia immune da pecche imperialiste, le numerose testimonianze odierne in favore di un passato cristiano di quelle regioni dimostrano quali profonde radici vi avesse comunque gettato tale evangelizzazione. Molti luoghi sacri sulle cime dei monti portano ancora nomi che ricordano Cristo, Maria e S. Giorgio, permettendo spesso l'ubicazione di chiese cristiane ora scomparse. (Due carte geografiche inserite nella trattazione delimitano il regno cristiano d'Etiopia alla fine del secolo XVI e alla metà del secolo XIX e ricostruiscono, in base a ritrovamenti archeologici e a rovine di chiese, l'influsso cristiano al di fuori di quei limiti (pp. 7, 19). In quelle regioni del Sud, oggi non cristiane, sopravvivono usi e costumi tipicamente cristiani: digiuni rituali in determinati giorni dell'anno; astensioni dal lavoro e celebrazioni festive evidentemente collegate con il calendario religioso cristiano.

L'opuscolo ha in copertina la riproduzione di una croce ritrovata a Gamu e riporta fuori testo la fotografia a colori di una discesa dalla croce miniata in un codice etiopico del secolo XV. Tale codice apparteneva alla chiesa Birbir Maryam di Gamu, che fu distrutta da un terremoto. Benché il codice sia dell'Etiopia del Nord, il suo far parte della suppellettile di una chiesa di Gamu, cioè dell'Etiopia del Sud, sta ancora a testimoniare quale fioritura cristiana ci sia stata nello stesso sud.

Dello studio, che era all'origine una conferenza, poi redatta in forma di saggio, abbiamo riassunto i paragrafi 6 e 7. Gli altri 5, come l'A. riconosce (p. 16) sono piuttosto introduttivi rispetto al tema centrale o del passato cristiano di una zona etiopica attualmente non cristiana. Questo far luce su un aspetto oscuro della storia etiopica è il contributo più originale e più interessante di queste pagine.

V. Poggi S.J.

Slavica

Otto Kresten, *Eine Sammlung von Konzilsakten aus dem Besitze des Kardinals Isidoros von Kiev*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 123. Band, Wien 1976, 128 pages and 6 plates.

G. Mercati published in 1926 a study on the Vatican manuscripts that were once in the possession of Isidore, Metropolitan of Kiev (*Studi e Testi*, 46). They included two codices (*Vat. gr. 830* and *831*) containing some selected texts of the early ecumenical

councils. Mercati's short note on the two codices was a challenge to Otto Kresten who produced on the same argument and on related questions a solid work with rich and new information. The author extended his examination also to *Monac. gr. 186* of the Bayerische Staatsbibliothek left unnoticed by Mercati. The three codices are of the same provenance and form one corpus of acts of Nicaenum I, Ephesinum, Chalcedonense, Constantinopolitanum II and Constantinopolitanum III. Kresten does not confine himself to a codicological description and analysis, but presents a comprehensive study with further-reaching results. A careful methodological approach, soundness of conclusions and the use of all pertaining literature make this book one of the best modern contributions on the life and work of the *cardinalis Ruthenus*.

The author justly conjectures that the codices were prepared with the intention of being used as a tool in controversies with the anti-unionists during the discussions which culminated in the meetings in the Xylalas palace in the early autumn 1445.

The book offers a thorough codicological examination, in particular on the genealogy of the mss. and on the script used: at least six different scribes wer occupied on them, while a modest part of *Vat. gr. 830* is written in Isidore's hand. For the scribes we have to look in the entourage of the unionist patriarch Gregorios III, though only one copyist, the deacon Andronikos Alethinos can be identified with some amount of certainty.

The author clarifies some episodes of the Metropolitan's life. The three codices contain five signatures of the *cardinalis Ruthenus* and some chronological indications when they were transcribed: the *termini* are October 1445 and October 1446. This is of some importance. They connote the presence of Isidore in Constantinople at that time, and so the voyage to Rome the Cardinal presumably undertook in December 1445 should be considered improbable.

J. Krajcar S.J.

I grandi mistici russi, a cura di Tomáš Špidlík, Città Nuova Ed., via degli Scipioni 265, 00192 Roma 1977, 366 pages.

Nations live largely by the convictions and sentiments they have embraced in the formative periods of their history. A true face of the Russian and the Ukrainian peoples is not the mask imposed upon them violently and hastily during the last sixty years. The values of the "other Russia" in which the religious element played an eminent part for centuries will survive and be active also in the future; though the vestiges of the communist period will not be completely effaced and will retain their orbit of action.

The reviewed book is an important contribution to the history of the Christian Rus. It offers some well chosen passages from East Slavic spirituality, introducing and commenting upon them, and inserting them into the atmosphere of the time in which they were

written. It is a particular characteristic of the book that not all the texts are selected from among religious authors, but some are taken from thinkers who were far from Christ yet seemed to be of the number of those who seek Him with a sincere heart. Among the representatives of Ukrainian spirituality the reader will find H. S. Skovoroda, whose speculations on Christ as the visible unity of the cosmos do not always harmonize with traditional Christian teaching. More surprising is it to find a passage from V. G. Belinskij who is better known for advocating atheism than for seeking salvation in the Incarnate Logos. But even the erratic Belinskij was aware that the puzzle of death cannot be solved without reference to Christ.

The major portion of the book is dedicated to the main current of East Slavic spirituality. The early pages are devoted to the first martyrs of Rus, Boris and Gleb, sons of Vladimir the Saint. Then are evaluated the *podvigi* (great deeds) of the monks, the exploits of bishops and princes and the adventures of missionaries.

The controversy on the monastic reform at the end of the 15th century is treated with much insight. The school of Joseph Volokolamsk insisted on a strictly cenobitic life under a strong rule of the abbot, on the blind observance of external regulations; it did not shun acquiring villages and receiving tribute from the villagers. The followers of Nil Sorskij on the contrary preferred the angelic life' in modest *skits* (hermitages), where the external rule was mitigated by individual decision and zeal and the monk was supposed to earn his livelihood by his own work. In the end the Josephites gained the ascendancy over their adversaries. Their decisive victory contributed to a degeneration of the monasteries. Lifeless externalism and bare 'structures' produced a popular reaction that found its outlet in bands of simpleminded *jurodivye* (fools for Christ, cf. 1 Cor. 4, 10). This popular and extravagand radicalism could not win the day. It was the return to the equilibrium of classical monasticism that matured and bore fruit in the *starčestvo* of the 19th century.

The questions dealt with are numerous: the veneration of the holy icons, the liturgical life of the faithful, the practice of the 'Jesus' prayer', 'the spirituality of the heart' cherished by Theophanes the Recluse († 1894).

J. KRAJCAR S.J.

Olivier CLÉMENT, *Solženicyn in Russia*, con « Postface » all'edizione italiana su Arcipelago Gulag, Lenin a Zurigo e altri scritti politici, Jaca Book, Milano 1976, pp. x-389.

Titolo originale: Olivier CLÉMENT, *L'esprit de Soljénitsyne*, Stock, Paris 1974.

Non si tratta di una biografia, come il titolo italiano parrebbe suggerire, ma di saggi spirituali sull'opera di Solzhenitsyn scritta in Russia. L'Autore parla di una « ricerca propriamente spirituale ...

attraverso l'opera di Solzhenitsyn » (p. 351) e « forse oltre lui » (p. 386). La morte e la risurrezione, la coscienza spirituale, l'eros e l'amore, l'essere come sacramento, la storia lenta, la metanoia, la battaglia, la giustizia e la verità, — ecco alcuni dei temi di questa ricerca. Sono altrettanti sprazzi di luce sotto i quali O. Clément fa brillare le pietre preziose trovate da Solzhenitsyn nel fango, nel fuoco nel ghiaccio e nella terra ove i suoi eroi sono sottoposti alla prova della morte e della verità. O. Clément libera queste pietre preziose, le sfaccetta e le colloca in uno spazio che somiglia a un museo disposto secondo le esigenze dell'arte moderna e della simbolica psicanalitica — in una cattedrale bizantina. Ripulite, illuminate e collocate così, si possono osservare, ammirare, contemplare anzi, ma sono alquanto staccate dalla terra nella loro elegante sublimità. Fa bene incontrare e rivedere in questa luce Ivan, Oleg, Vera, Matriona, Nerzhin e tanti altri che ci mostrano come nel nostro secolo di guerre mondiali, di campi di concentramento, di consumo, di superpoteri si possa vivere, lavorare, lottare e amare « senza diventare un mangiatore di uomini ». « La verità di cui parla Solzhenitsyn », dice O. Clément, « non è dunque quella delle ideologie: è quella degli uomini nella loro dignità, nella loro libertà regale. Per ' individuare ' la verità bisogna saper servire disinteressatamente. Bisogna saper dominare la volontà di dominio che sta in noi e che trasforma gli altri in oggetti e la paura che diviene presto odio e tramuta gli altri in capri espiatori » (p. 319). Intimamente connessa con questa concezione della verità è quella della giustizia: « Credere di poter estinguere il male, è come sognare nell'illusione di poter imporre con mezzi totalitari il bene totale. Ma rinunciare alla lotta vuol dire diventare complici dell'ingiustizia » (p. 324).

Il libro si legge agevolmente, non solo perché stimola continuamente la riflessione, ma anche a causa dello stile. La traduzione lo rende assai bene. Certe volte ci sarebbe voluta una maggior fedeltà, come nel caso seguente, dove leggiamo a proposito dell'idea di Un nuovo Medio Evo di Nicola Berdjaev: « Non è possibile alcun ritorno al passato, inesorabilmente trascorso, ma, con quello stesso spirito — lo stesso Spirito Santo — si debbono trasformare le scoperte di Marx, di Nietzsche o di Freud, che, liberate dai loro limiti ' costrittori ', si collocheranno in un divino-umanesimo » (p. 277-278). Eccone il testo francese: « Nullement retour à l'ancien irrémédiablement révolu, mais, dans le même esprit — le même Saint-Esprit —, transfiguration des découvertes de Marx, de Nietzsche ou de Freud, qui, libérées de leurs limites ' réductrices ', prendraient place dans un divino-umanisme » (p. 301).

Le trasformazioni le vediamo ogni giorno, anche, e inevitabilmente nelle traduzioni, ma la trasfigurazione è ben altra cosa. Essa ci fa guardare avanti, verso la venuta del Signore.

E. HUBER S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Reinhard M. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchung zum Ursprung der «physischen» Erlösungslehre,* « Philosophia Patrum » II, Leiden, E. J. Brill, 1974, p. 378.

Un ritardo imprevisto ci ha portati a dare un carattere speciale alla nostra recensione del presente studio. Ci limitiamo a notare l'utilità del tema, che, a prima vista, sembra essere peregrino e privo di attualità.

La tesi, che in qualche modo è presente in tutti i pensatori russi recenti, è quella del problema dell'unità del genere umano. Tuttavia, costoro sono consapevoli che l'unità degli uomini non è sufficientemente garantita dalla « natura » o da qualsiasi forza umana, ma che il suo cemento è soltanto il Cristo.

È stata sempre mia convinzione che una tale tesi, benché espressa in tempi recenti con termini talvolta hegeliani, abbia le sue radici nella Tradizione dei Padri greci. E come costoro, al loro tempo, superarono il platonismo, cosí i russi moderni sorpassano Hegel impostando il problema su un piano cristologico e trinitario. Certo fra Gregorio di Nissa e P. Florensky, che fonda l'unità della « natura umana » sulla Trinità consustanziale, ci sono notevoli differenze, tuttavia siamo convinti che in fondo si trovano sulla stessa linea. Le ricerche, quindi, in tale settore sono stimolanti e lo studio presente, con la sua impostazione della « natura umana », entra in questo quadro di attualità.

Soltanto una cosa, però, ci lascia perplessi: la terminologia di una salvezza « fisica ». Per i Padri greci quanto più il « morale » supera in modo incomparabile tutto ciò che è « fisico », tanto meno la realtà dello Spirito si può abbassare al livello della *physis*.

T. Špidlík S.I.

Edward Nowak, *Le chrétien devant la souffrance. Etude sur la pensée de Jean Chrysostome* (Théologie historique 19), Beauchesne, Paris 1972, 240 p.

Il libro ci fu gentilmente inviato a suo tempo per recensione. Nel frattempo apparirono parecchi giudizi positivi che condividiamo.

Ci limitiamo quindi ad una breve segnalazione (anche se tardiva). Desideriamo sottolineare un aspetto che tocca da vicino l'interesse dei nostri studi. A suo tempo il P. Hausherr in *Penthos* descrisse magistralmente il carattere proprio del « dolore » cristiano, cioè l'atteggiamento fondamentale verso la sofferenza adottato dai monaci antichi. Lo studio presente conferma quell'atteggiamento fondamentale con numerosi testi suggestivi. Ma vi è di più: nella persona di Crisostomo, quell'interpretazione cosí cristiana del dolore, che nel libro di Hausherr appare in linee semplici e chiare, è in concreto, il risultato di un dramma personale. Il vero *penthos* può maturare pienamente soltanto nelle altezze della vita spirituale.

T. Špidlík S.I.

A. E. Levitin-Krasnov, G. M. Šimanov, V. Gorskij, M. Čelnov e altri, *Terra nuova sotto la stella rossa. Documenti del Samizdat religioso*. Seconda edizione, Jaca Book, Milano 1976, 230 pagine.

L'Editrice Jaca Book presenta i suoi *Documenti del Samizdat religioso*, in seconda edizione. Si tratta di testi degli anni 1968-1971, scritti da Ortodossi, da Battisti e da un Cattolico, cittadini delle Repubbliche Sovietiche. Segue in appendice uno studio di Marino S. Falco, *La rinascita spirituale russa*. Letti con il cuore che partecipa, più che con l'occhio del freddo osservatore, questi documenti aiuteranno tutti coloro che cercano una spiritualità più profonda e una più coraggiosa testimonianza di fede in questi nostri tempi.

Avremmo desiderato che in questa seconda edizione le note redazionali, soprattutto quelle biografiche, fossero state aggiornate. Esse riflettono tuttora lo stato delle cose e dell'informazione disponibile all'inizio del 1971.

E. Huber S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

ALPHANDERY Paul – DUPRONT Alphonse, *La cristianità e l'idea di crociata,* Società editrice il Mulino, Bologna 1974, XVI+518 p.

BALTHASAR, Hans Urs von, *Cattolico.* Jaca Book, Milano 1976, 145 p.

BEKATORES Georgios, *Τὸ κοινὸν Πάσχα.* ('Ανατυπ. ἐκ τοῦ Περιοδικοῦ « 'Εκκλησιαστικὸς Φάρος », Τομ. 47 (1975)) 'Αθῆναι 1975, pp. 560-587.

Бучач і Бучаччина. Історично-мемуарний збірник. Наукове Товариство ім. Шевченка, (Український Архів, том 27). Ню Йорк, Лондон, Париж, ... 1972. 943 стр., илл.

BUTIKOV George, *St. Isaac's Cathedral Leningrad,* Aurora Art Publishers, Leningrad 1974, 142 p. con 95 ill. a colori.

DAVIDSON, H. R. Ellis, *The Viking Road to Byzantium.* George Allen & Unwin, London 1976 341 p., 2 tav.

DRAGOJLOVIC Dragoljub, *Богомилство на Балкану и у Малој Азији. I. Богомилски родоначалници,* Српска академија наука и уметности, Балкански Институт, Београд 1974, XVI+233 стр.

ELEUTHERIADIS, Antonios, *Βοηθήματα λατινικῶν. Κατέγραφε καὶ ἐσχολίασεν* A.I. 'Ελευθεριάδης, Κικέρωνος: *pro archia poeta oratio.* P. Ovidii Nasonis: *metamorphoseon* liber primus. Athenai 1976. 38+22 p.

'Επετηρὶς τοῦ Κέντρου 'Ερεύνης τῆς 'Ιστορίας τοῦ 'Ελληνικοῦ δικαίου. Τομ. 20-21, (1973-1974). ἐν 'Αθήναις 1976.

'Επιστημονικὴ ἐπετηρὶς ἐκδιδομένη ὑπὸ τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς. Τόμος 20. 'Αριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης. Tessaloniki 1975, 437 p.

ESCOBAR, Juan, O.F.M., *Tecoa.* Franciscan Printing Press, Jerusalem 1976. 64 p., 11 tav.

FALTIN Daniel O.F.M.Conv., *Corso di Diritto canonico,* P. II, *Il matrimonio,* Pont. Università Lateranense, Roma 1974, 309 p.

FATOUROS AG., *Βίος τοῦ ἁγίου Γρηγορίου 'Ακραγαντίνων,* Μετάφρασις ἀρχιμ. 'Αγαθονίκου Φατούρου, ("Ανθη τῆς 'Ερήμου, 12) 'Αθῆναι 1976, 168 p.

GUIDO, Marco, *L'eucaristia di Taizé, tappa nel dialogo ecumenico.* Ecumenica Editrice. (s.l., s.d.) 167 p., 1 tav.

Les Jésuites, Spiritualité et activités, Jalons d'une histoire (Bibliothèque de Spiritualité 9) Editions Beauchesne, Paris – Centrum Ignatianum, Rome 1974, XXXI+213 p.

The Hungarian Nationality in Romania. The Institute of Political Sciences and of Studying the National Question. Meridiane Publishing House Bucharest, 1976. 53 p.

KARANIKOLAS, Giorgios Ρασοφόροι. Συμφορὰ τοῦ Ἔθνους. Ἀθῆναι, Ἄλφα - Ὠμέγα 1976, 309 p.

KOESTLER, Arthur, *The Thirteenth Tribe. The Khazar Empire and its Heritage.* Hutchinson & Co., London 1976. 215 p.

KOTTADAKES Athanasios, *Βίος τῶν Ὁσίων Ἀλυπίου καὶ Λουκᾶ Στυλιτῶν,* Εἰσαγωγικά, ἐλευθέρη ἀποδόση Ἀθ. Κοτταδάκη, « Φῶς », Ἀθῆναι 1975, 144 p.

LOHSE, Helmut, *Die Ikone des hl. Theodor Stratilat zu Kalbensteinberg, eine philologisch-historische Untersuchung.* München Otto Sagner, 1976. XX-242 p.

MAÏNAS Eleutherios, *Βίος τῆς Ὁσίας Μελάνης,* I. M. Κοιμήσεως Θεοτόκου Βυτουμᾶ 1975, 110 p.

MASTROGIANNOPOULOS Elias, *Ἁγίας μορφῆς τῆς νεωτέρας Ἑλλάδος,* Εκδόσεις « Τῆνος », Ἀθῆναι 1977, 177 p.

MERTENS A. O.F.M., *Chronical guide through the times round Jesus,* Franciscan Printing Press, Jerusalem 1975, 32 p.

NASRALLAH Joseph, *Survie de Saint Siméon Stylite l'Alépin dans les Gaules* (Extrait de la Revue « Syria », t. LI:1/2, 1974; pp. 171-197) P. Geuthner, Paris 1974.

NIKOLAOS metr. Chalkidos, *Ἡ ἑνότης ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ καὶ δὴ μεταξὺ τῶν φορέων ἐκκλησιαστικῆς ἐξουσίας,* Εἰσήγησις ἐνώπιον τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἱεραρχίας (Νοέμβριος 1972), Ἀθῆναι 1974, 44 p.

NIKOLAOS SELENTIS metr. Chalkid. *Ποιμαντικὸς διάλογος, Ἐγκύκλια γράμματα,* Ἀθῆναι 1976, Γ. Μαυρογεώργης & Κ. Πουρνατζῆς, 189 p.

OMRČANIN, Ivo, *Economical Wealth of Croatia.* Dorrance & Company, Philadelphia 1973. 165 p.

PANČOVSKI Ivan, *Етика хришћанске љубави.* (*Етичка генеалогија*). Превео М. М. Михајловић. штампа: « Просвета » Ниш 1973, 311 p.

PARASKEUOPOULOS, Germanos *Αἱ ἐν Ἠλείᾳ μαγικαὶ ἐπωδαὶ (στὰ ξόρκια) ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου ποιμαντικῆς.* Εκδ. Ἱερας Μητροπόλεως Ἠλέιας. Πύργος 1976.

PATRINELIS Ch. G., *Δημοσιεύματα Μανουὴλ Γεδεών, Ἀναλυτικὴ ἀναγραφή,* Ἀθῆναι 1974, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, 115 p.

PEDRINI Arnaldo, *Lo Spirito Santo nei Padri della Chiesa, Rassegna di testi e commento,* Edizioni O.R., Milano 1975, 142 p.

PITSAKES Konstantinos, *Γρηγορίου 'Ακινδύνου, 'Ανεκδότη πραγματεία περὶ (Κωνσταντίνου;) 'Αρμενοπούλου* (ἀνατυπ. « Επετηρίδος 'Ερεύνης τῆς 'Ιστορίας τοῦ 'Ελληνικοῦ δικαίου » τ. 19 (1972) pp. 110-216) 'Αθῆναι 1974.

SIDORENKO Alexander, *The Kievan Academy in the Seventeenth Century,* University of Ottawa Ukrainian Studies, Nr. I, Ottawa 1977, XVI+194 p.

SOPHRONY Archimandrite, *His Life is Mine,* Transl. by Rosemary EDMONDS, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1977, p. 128.

TSIRPANLIS Zacharias, *Πῶς εἶδαν οἱ 'Ιταλοὶ τὸν πόλεμον τοῦ 1940-1941,* Λόγος πανηγυρικὸς ἐκφωνηθεὶς τὴν 28ην 'Οκτωβρίου 1973, Πανεπιστήμιον 'Ιωαννίνων 1974, 55 p.

TURDEANU, Emile, *Le dit de l'empereur Nicéphore II Phocas et de son épouse Théophano. Introduction, textes slaves, traduction et commentaires.* Association Hellénique d'Etudes Slaves. Thessalonique 1976. 99 p., VI tav.

VAIFRO SABATELLI Giacomo, *Soliloquio,* Franciscan Printing Press, Gerusalemme 1977, p. 96.

VULIĆ Miroslav, *Antun Kačić i njegovo « Boggoslovje dilloredno »* (1729) Rim 1974, 147 p.

ZAÑARTU Sergio, *El concepto de ΖΩΗ en Ignacio de Antioquia,* Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas Madrid, EAPSA, Madrid 1977, p. 294.

ZERNOV, Nicolas, *Russian emigré authors.* A biographical Index and bibliography of theirs works on theology, religious philosophy, church history and orthodox culture 1921-1972. G. K. Hall & Co. Boston, 1973. XI+182 p.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 8-XII-1977 - E. Huber S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA

INDEX VOLUMINIS XLIII - 1977

1. - LUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. – RECENSIONES

4. – NOTAE BIBLIOGRAPHICAE